錢鍾書論學文選

钱钟书 著
舒展 选编

第一卷

花城出版社

錢鍾書論學文選

钱钟书 著 舒展 选编

第一卷

花城出版社

一九九〇年 广州

首都师范大学图书馆
21208931

1208931

书名题字：杨　绛
装帧设计：曹辛之
责任编辑：黄伟经
责任技编：赵　琪

钱钟书论学文选

（第一卷）

钱钟书　著

舒　展　选编

*

花域出版社出版发行
（广州市环市东路水荫路11号）
广东省新华书店经销
广州红旗印刷厂印刷
850×1168毫米 32开本 9.5印张 7插页 220,000字
1990年1月第1版　1991年9月第4次印刷
平装印数 10,381—15,380册
ISBN 7-5360-0545-8/I·496
平装定价：6.90元

钱钟书1987年摄于家中书房兼客厅

談藝錄增訂本
補正

315頁

《呂氏春秋·辨土》："是以先生者美米，後生者為秕。是故其耨也，長其兄而去其弟。……不知務者，其耨也，去其兄而養其弟，不收其粟而收其秕。"原引《尸佼子》一節全出於此。

316頁

《全唐文》卷三二六王維《章公神道碑銘》："君子為投橄之猿，小臣若喪家之狗"；杜甫《將適吳楚留別章使君》："昔如縱壑魚，今如喪家狗"；此二處"喪家"之"喪"亦即●如夏侯文、黃詩之讀去聲。杜甫《奉贈李八丈判官》："真成窮轍鮒，或似喪家狗"，以"喪家"對"窮

得歸，與人書曰："吾每早醒來，一日復始，猶轉磨之驢，圈圈不離舊規，步步踏陳迹"（...et puis je m'éveille, je veux dire de grand matin, et je recommence, tournant toujours dans ce cercle, et mettant le pied à la même place, comme un âne qui tourne la meule d'un battoir.---Joseph de Maistre, in Sainte-Beuve, Causeries du lundi, Vol. IV, p.209）。

737頁

白居易《荅劉和州禹錫》："不教才展休明代，為嗣詩爭造化功"，亦謂詩能窮人也。歐陽脩序梅堯臣詩之意，堯臣早有言之。《宛陵集》卷七《依韻和永叔、子履冬夕小齋聯句見寄》："況餓嘗見憂，此病吾又果"，自註："永叔嘗見嘲，謂自古詩人率多寒餓顛困。…今二君又為此態，而反有飯顆之誚，何耶？"；又卷四一《依韻王介

"男女精氣合"釋水土之情狀

[redacted]；《倫緫物勢篇》謂"天地合氣"生人猶"夫婦合氣"生子；《全上古三代文》卷一六彭祖《養壽方》發揮"天地得[redacted]交接之道"尤詳。[redacted]唐白行簡嫥語俳文[redacted]以天地陰陽交歡大樂賦"標題"，蓋有典[redacted]援[redacted]。夫既近取諸身(anthropomorphism)，擬天地於男女，則元類而推及乎雲雨，亦題中應有之義[redacted]。"摩合穠褻"、"喻情欲"，始自唐之叔世乎！王嘉《拾遺記》卷七記魏文帝使迎薛靈芸，"車徒咽路，塵起蔽於星月。…帝乘雕玉之輦，以[redacted]望車徒之盛，嗟曰：'昔者言：朝為行雲，暮為行雨；今非雲非雨，非朝非暮。'"以行塵[redacted]行雲、行雨"比類"並論，則祓[redacted]"指"[redacted]"謄"雲[redacted]作雨，[redacted]雖[redacted]"緣"姬妾而[redacted]"蔡"，不[redacted]含牀第之[redacted]義。陶弘景《真誥·稽神樞》之四記学道飛昇者有朱孺子，"存流九法四十年，遂致雲雨於洞房"。"雲雨"、"洞房"，兩詞連屬，唐後的然"穢"

出 版 说 明

钱钟书先生是当代中国的大学者，他的学术著作沟通中外，融贯古今，博大创辟，为海内外学人所瞩目。“钱钟书研究”已成为一个方兴未艾的课题，引起了越来越多的人的兴趣。花城出版社《随笔》编辑部为了给具有大专文化程度喜爱钱氏学术著作的读者提供一个普及性的选本，承蒙著者惠允，出版这部文选。尤令我们感谢的是，得到著者在《管锥编》、《谈艺录》出版之后近七年来学术新作的全部手稿（涵《管锥编》新补，《谈艺录》新补以及其他未刊稿共20余万字），从而使本书成为钱先生学术著作比较完备的一个选本。

有关选编的具体事项说明如下：

一、本书选了《管锥编》、《谈艺录》、《宋诗选注》等著作的大部，并收入《七缀集》的全部。在前四种书的选文里，只剔节了考订的段落。这是在上述著作责任编辑——特别是周振甫先生的劳作基础上的成品，谨向他们致谢。

二、《管锥编》和《谈艺录》是精练的短篇论文和札记的组合，为了使读者较易掌握，本书采取按主题门类分编的方法，分别归纳为思辨、人事、创作、鉴赏和文论五大编，各编下又分设专题条目，可为读者象使用工具书那样，根据各自的需要，提供翻检之便。

三、钱先生原著中引征了大量外语书籍，为适应一般读者，本书尽量删节了外语引文和出处注释。

四、各专题条目前，选编者作了简要说明，未必能概括义蕴，读者自可独立浏览，作更深入全面的领会。

五、为使有志进一步钻研钱著的读者查考原著之便，本书对原著中注明的互见页码（如《谈艺录》中注明"见《管锥编》×××页"），仍旧保留。

六、本书承杨绛先生题签，曹辛之先生装帧设计，深表谢忱。

七、选编者为才力所限，承担如此宏大工程，深恐事与愿违，错讹之处，在所难免，恳请本书著者、海内外读者不吝指正。

选编者
花城出版社《随笔》编辑部同启

1988年夏

第一卷　第一编

思　辨　论

D668/32

目　录

一、汉字字义中蕴含的辩证法 …… 1
二、无可名与多名 …… 13
三、《老子》“反者道之动”的巨大内涵…… 18
四、圆喻之多义 …… 34
五、性恶论 …… 51
六、物的体用与象的虚实 …… 62
七、贵其因——以务实为本的哲学思想 …… 76
八、《老子》与神秘家的见与蔽 …… 80
九、一致不是单调，争执可分善恶 ……100
一〇、对“有”和“无”的理解与运用……103
一一、论宗教 ……119
一二、以名为教——愚民和自愚 ……172
一三、争正统别异端，一神主多圣王 ……193
一四、愚君 ……203
一五、掩饰矛盾的“二谛” ……211
一六、噬嗑嗑合相反相成 ……217
一七、兵书中辩证法的闪光 ……223

一八、人生与自然 ……236
一九、人与天：有情无情和有为无为 ……246
二〇、自然与社会的恍惚形态 ……248
二一、人的思维路径的殊异和指归 ……252
二二、祸福相倚相伏 ……254
二三、鬼神为何总助强者 ……260
二四、人欲论（性即生） ……274

一、汉字字义中蕴含的辩证法

本书著者拈出中国汉语文字所具有的否定之否定、一字多义的同时合用等特征，认为黑格尔鄙薄汉语是出于无知，并举出思想家、文艺家关于情感的生克，事物的因果，修词的双关，矛盾的超越与融贯……等等问题，进行了连类辨析和钩玄发挥。

（《管锥编》1—8页，259—1260页；增订1—2页，400页；手稿1—3页。）

《周易正义·论易之三名》

第一、《论易之三名》："《易纬乾凿度》云：'易一名而含三义，所谓易也，变易也，不易也。'郑玄依此义作《易赞》及《易论》云：'易一名而含三义：易简一也，变易二也，不易三也'"。

按《毛诗正义·诗谱序》:"诗之道放于此乎";《正义》:"然则诗有三训:承也,志也,持也。作者承君政之善恶,述己志而作诗,所以持人之行,使不失坠,故一名而三训也。"皇侃《论语义疏》自序:"捨字制音,呼之为'伦'。……一云:'伦'者次也,言此书事义相生,首末相次也;二云:'伦'者理也,言此书之中蕴含万理也;三云:'伦'者纶也,言此书经纶今古也;四云:'伦'者轮也,言此书义旨周备,圆转无穷,如车之轮也。"董仲舒《春秋繁露·深察名号》篇第三五:"合此五科以一言,谓之'王';'王'者皇也,'王'者方也,'王'者匡也,'王'者黄也,'王'者往也。"智者《法华玄义》卷六上:"机有三义:机是微义,是关义,是宜义。应者亦为三义:应是赴义,是对义,是应义。"后世著述如董斯张《吹景集》卷一〇《佛字有五音六义》,亦堪连类。胥徵不仅一字能涵多意,抑且数意可以同时并用,"合诸科"于"一言"。黑格尔尝鄙薄吾国语文,以为不宜思辩;又自夸德语能冥契道妙,举"奥伏赫变"为例,以相反两意融会于一字,拉丁文中亦无义蕴深富尔许者。其不知汉语,不必责也;无知而掉以轻心,发为高论,又老师巨子之常态惯技,无足怪也;然而遂使东西海之名理同者如南北海之马牛风,则不得不为承学之士惜之。

一字多意,粗别为二。一曰并行分训,如《论语·子罕》:"空空如也","空"可训虚无,亦可训诚悫,两义不同而亦不倍。二曰背出或歧出分训,如"乱"兼训"治","废"兼训"置",《墨子·经》上早曰:"已:成,亡";古人所谓"反训",两义相违而亦相仇。然此特言其体耳。若用时而只取一义,则亦无所谓虚涵数意也。心理事理,错综交纠:如冰炭相憎、胶漆相爱

者，如珠玉辉映、笙磬和谐者，如鸡兔共笼、牛骥同槽者，盖无不有。赅众理而约为一字，并行或歧出之分训得以同时合训焉，使不倍者交协、相反者互成，如前所举“易”、“诗”、“论”、“王”等字之三、四、五义，黑格尔用“奥伏赫变”之二义，是也。匹似《墨子·经说》上：“为衣、成也，治病、亡也”；非即示“已”虽具两义，各行其是乎？《论语·微子》：“隐居放言”，可释为极言尽词，亦可释为舍置不言，然二义在此句不能同时合训，必须拈一弃一。孔融《离合郡姓名字诗》云：“无名无誉，放言深藏”，谓“舆”字也（“譽”去“言”），仅作弃置解；而路粹枉状奏孔融云：“与白衣祢衡跌荡放言”，《后汉书·郑、孔、荀列传》章怀注：“跌荡，无仪检也；放，纵也”，又仅作肆极解。是“放言”之“放”体涵分训，用却未著合训矣。即以“奥伏赫变”而论，黑格尔谓其蕴“灭绝”与“保存”二义；顾哲理书中，每限于一义尔。信摭数例。康德《人性学》第七四节论情感，谓当其勃起，则心性之恬静消灭。席勒《论流丽与庄重》云：“事物变易而不丧失其本来者，唯运行为然”。冯德《心理学》引恒言：“有因斯得果，成果已失因”。歌德深非诗有笺释，以为释文不啻取原文而代之，笺者所用字抵销作者所用字。用“奥伏赫变”皆只局于“灭绝”一义。席勒《美育书札》第七、第一八函等言分裂者归于合、牴牾者归于和，以“奥伏赫变”与“合并”“会通”连用；又谢林《超验唯心论大系》中，连行接句，频见此字，与“解除”并用，以指矛盾之超越、融贯。则均同时合训，虚涵二意，隐承中世纪神秘家言，而与黑格尔相视莫逆矣。别见《老子》卷论第四〇章。

语出双关，文蕴两意，乃诙谐之惯事，固词章所优为，义理亦有之。后将随文阐说，兹拈二例，聊畅厥旨。

《庄子·齐物论》:“以是其所非，而非其所是。……物无非彼，物无非是。……彼出于是，是亦因彼，彼是方生之说也。……因是因非，因非因是。……是亦彼也，彼亦是也，彼亦一是非，此亦一是非”；成玄英疏:“夫‘彼’对于‘此’，‘是’待于‘非’，文家之大体也。今言‘彼出于是’者，言约理微，举‘彼’角势也，欲示举‘彼’明‘此’、举‘是’明‘非’也”。盖“文家大体”，当曰:“彼出于此”或“非出于是”，他语之对举者仿此；今乃文成破体，错配非偶，成氏遂以“言约”、“角势”疏通之，会心已不远矣。“是”可作“此”解，亦可作“然”解，如《秋水》:“因其所然而然之，则万物莫不然，因其所非而非之，则万物莫不非”，成玄英疏:“‘然’犹‘是’也。”“彼”可作“他”解，亦可作“非”解，如《诗·小雅·桑扈》:“彼交匪敖”，又《采菽》:“彼交匪纾”，《左传》襄公二七年引作“匪交匪敖”，《荀子·劝学》引作“匪交匪纾”，“匪”与“非”同。又如《墨子·经》上:“彼：不可，两不可也。……辩：争彼也”，“不可”即“非”，“两不可”即双方互“非”，“争彼”即交“非”——或释为“不（否）、可”，分指“不（否）”与“可”，误矣！果若所释，当曰:“可、不”，犹“唯、否”之不当曰“否、唯”，以名辩之理，先有正言而后起反言，“可”立方以“不（否）”破；倘两事并举，勿宜倒置，观《庄子·寓言》:“恶乎然？……恶乎不然？……恶乎可？……恶乎不可？”足觇顺序也。顾“匪”（非）虽有“彼”训，如《左传》襄公八年引《小旻》:“如匪行迈谋”，杜预注:“匪、彼也”，而“此”无与“非”相对之“是”训。故不曰:“非出于此”，“此亦非也”，而

曰："彼出于是"，"是亦彼也"，以只字并赅"此"之对"彼"与"是"之待"非"。"彼出于此"，"此亦彼也"，犹黑格尔谓："甲为乙之彼，两者等相为彼"；"非出于是"，"是亦非也"①，犹斯宾诺沙谓："然即否"，后人申之曰："否亦即然"。是非之辨与彼此之别，辗转关生。《淮南子·齐俗训》："是与非各异，皆自是而非人"；《维摩诘所说经·入不二法门品》第九："从我起二为二"，肇注："因我故有彼，二名所以生"；足相参印。庄生之"是"、"彼"，各以一字兼然否之执与我他之相二义，此并行分训之同时合训也。《礼记·乐记》："不学博依，不能安诗"，郑玄注："广譬喻也，'依'或为'衣'"。《说文》："衣，依也"；《白虎通·衣裳》："衣者隐也，裳者障也"。夫隐为显之反，不显言直道而曲喻罕譬；《吕览·重言》："成公贾曰：'愿与君王谲'"，《史记·楚世家》作："伍举曰：'愿有进隐'"，裴骃集解："谓隐藏其意"；《史记·滑稽列传》："淳于髡喜隐"，正此之谓。《汉书·东方朔传·赞》："依隐玩世，……其滑稽之雄乎"，如淳注："依违朝隐"，不知而强解耳。《文心雕龙·谐隐》篇之"内怨为俳"，常州派论

---

① 黑格尔说"奥伏赫变"，亦引拉丁文中西塞罗趣语佐之。按西塞罗用一字兼"抬举"与"遗弃"二意，同时合训，即所谓明升暗降，如吾国言"架空"、"高搁"或西语"一脚踢上楼"、"一筋斗栽上楼"；苏伟东《罗马十二帝传》转述此谑，仅以西塞罗原字限于"遗弃"之意，外加一字以示"抬举"，即未着合训之用也。《庄子·寓言》亦云："同于已为是之，异于已为非之。"又阮元《经籍纂诂》王引之《序》云："《鄘风·定之方中》：'匪直也人'，《桧风·匪风》篇：'匪风发兮，匪车偈兮'，《小雅·小旻篇》：'如匪行迈谋'，《笺》并训'匪'为'非'，不如用杜注训'匪'为'彼'之善也。"即指前引《左传》襄公八年杜注。

词之“意内言外”（参观谢章铤«赌棋山庄词话»续集卷五），皆隐之属也。«礼记»之«曲礼»及«内则»均有“不以隐疾”之语，郑注均曰：“衣中之疾”，盖衣者，所以隐障。然而衣亦可资炫饰，«礼记·表记»：“衣服以移之”，郑注：“移犹广大也”，孔疏：“使之尊严也”。是衣者，“移”也，故“服为身之章”。«诗·候人»讥“彼其之子，不称其服”；«中庸»：“衣锦尚絅，恶其文之著也”，郑注：“为其文章露见”；«孟子·告子»：“令闻广誉施于身，所以不愿人之文绣也”，赵岐注：“绣衣服也”，明以芳声播远拟于鲜衣炫众；«论衡·书解»：“夫文德，世服也。空书为文，实行为德，著之于衣为服。衣服以品贤，贤以文为差”，且举凤羽虎毛之五色纷纶为比。则隐身适成引目之具，自障偏有自彰之效，相反相成，同体歧用。诗广譬喻，托物寓志：其意恍兮跃如，衣之隐也、障也；其词焕乎斐然，衣之引也、彰也。一“衣”字而兼概沉思翰藻，此背出分训之同时合训也，谈艺者或有取欤。«唐摭言»卷一〇称赵牧效李贺为歌诗，“可谓蹙金结绣”，又称刘光远慕李贺为长短歌，“尤能埋没意绪”；恰可分诂“衣”之两义矣。«管子·君臣»下：“旌之以衣服”，尹注：“衣服所以表贵贱也。”«管子»之“旌”字与«中庸»之“著”字同，尹注言“表”犹郑注言“露见”也。

“变易”与“不易”、“简易”，背出分训也；“不易”与“简易”，并行分训也。“易一名而含三义”者，兼背出与并行之分训而同时合训也。«系辞»下云：“为道也屡迁，变动不居，……不可为典要，唯变所适”，变易之谓也；又云：“初率其辞，而揆其方，既有典常”，不易与简易之谓也。足征三义之骖靳而非背驰矣。然而经生滋惑焉。张尔岐«蒿庵闲话»卷上云：“‘简易’、‘变易’，

皆顺文生义，语当不谬。若'不易'则破此立彼，两义背驰，如仁之与不仁、义之与不义。以'不易'释'易'，将不仁可以释仁、不义可以释义乎？承讹袭谬如此，非程、朱谁为正之！"盖苛察文义，而未洞究事理，不知变不失常，一而能殊，用动体静，固古人言天运之老生常谈。张尔岐申宋绌汉，浑忘周敦颐《通书·动静》第十六论"神"所谓："动而无动，静而无静，……混兮辟兮"（朱熹注："体本则一，故曰'混'；用散而殊，故曰'辟'"）。《管子·七法》以"则"与"化"并举，又《内业》称"与时变而不化，从物而不移"，《公孙龙子·通变论》有"不变谓变"之辩，姑皆置勿道。《中庸》不云乎："不息则久。……如此者不见而常，不动而变，无为而成。……其为物不贰，则其生物不测"；《系辞》："生生之为易"、即"不息"也，"至动而不可乱"、即"不贰"也，"变动不居"、即"不测"也。道家之书尤反复而不惮烦。《老子》三七、四八章言"道常无为而无不为"；《庄子·大宗师》篇言"生生者不生"，《知北游》、《则阳》两篇言"物化者一不化"，又逸文曰："生物者不生，化物者不化"（《列子·天瑞》张湛注引）；《文子·十守》言："故生生者未尝生，其所生者即生；化化者未尝化，其所化者即化"，又《微明》言："使有声者乃无声也，使有转者乃无转也"。故《韩非子·解老》言："常者，无攸易，无定理。"王弼《易》注中屡申斯说，如"复：彖曰：复其见天地之心乎！"王注言"静非对动"，而为动之"本"。《列子·天瑞》："易无形埒"，张湛注："易亦希简之别称也。太易之意，如此而已，故能为万化宗主，冥一而不变者也"；曰"简"、曰"万化宗主"、曰"不变"，即郑玄之"三义"尔。苏轼《前赤壁赋》："逝者如斯，而未尝往也；盈虚者如彼，而卒莫消长也"；

词人妙语可移以解经儒之诂“易”而“不易”已。古希腊哲人（Heraclitus）谓“唯变斯定”；或又谓“不动而动”；中世纪哲人（St Augustine）谓“不变而使一切变”。西洋典籍中此类语亦甲乙难尽。歌德咏万古一条之悬瀑，自铸伟词，以不停之“变”与不迁之“常”二字熔为一字（Wechseldauer），正合韩非、苏轼语意；苟求汉文一字当之，则郑玄所赞“变易”而“不易”之“易”，庶几其可。杜甫《游何将军山林》第十首：“出门流水住”（参观《西河诗话》卷七引喻宣仲句：“谁言流水去，常在寺门前”），此一句与歌德一字正复莫逆一致也。

圣奥古斯丁语，可参观亚里士多德所谓上帝有“不动之动”。后世基督教颂神诗，亦或言“不动尊”，“万物运行而彼宁静”。十九世纪瑞士名小说《绿衣亨利》卷三首章纯发议论，以天运通之艺事，标“动中之静”为究竟义，初非新谛，而取譬诙诡：“上帝寂然若伏鼠，宇宙拱而运旋”。拟上帝于鼷鼠，正如《圣经》拟上帝于“窃贼”，皆《诗·文王》以“无声无臭”形容“上天之载”之旨，亦《老子》反复所言“玄德”（第一〇、五一、六五章；参观一五章：“古之善为道者，微妙玄通，深不可识”），王弼注谓“不知其主，出乎幽冥”者也（参观第一八章注：“行术用明，……趣睹形见，物知避之”；三六章注：“器不可睹，而物各得其所，则国之利器也”；四九章注：“害之大也，莫大于用其明矣。……无所察焉，百姓何避？”）。尊严上帝，屏息潜踪，静如鼠子，动若偷儿，用意盖同申、韩、鬼谷辈侈陈“圣人之道阴，在隐与匿”、“圣人贵夜行”耳。《韩非子·八经》曰：“故明主之行制也天，其用人也鬼”，旧注谓如天之“不可测”，如鬼之“阴密”。《老子》第

四一章称"道"曰："建德若偷"（参观严遵《道德指归论·上士闻道篇》："建德若偷，无所不成"），王弼注："偷、匹也"，义不可通，校改纷如，都未厌心，窃以为"匹"乃"匿"之讹。"偷"如《庄子·渔父》"偷拔其所欲谓之险"之"偷"，宣颖注："潜引人心中之欲。"《出曜经》卷一五《利养品》下称"息心"得"智慧解脱"曰："如鼠藏穴，潜隐习教。"夫证道得解，而曰"若偷""如鼠"，殆类"孤寡不穀，而王公以为称"（第四二章，又三九章）欤。

《墨子·经说》上言"已"字具相反两义："为衣、成也，治病、亡也。"按《庄子·达生》言纪渻子为王养斗鸡，"十日而问：'鸡已乎？'"即"成"义佳例，谓"斗鸡养成不？"也。窃以为"已"字只有"完毕"一义，盖属"成办词"，而区别于"力役词"者。所施事物有异，遂"成"、"亡"有别，实则"成衣"、"治病"以至"养斗鸡"与夫杀伏雌而烹之，均可言"已"，示其事完成了毕，初非两义正反也。"成办词"与"力役词"之辨，《墨子》书可资例证。《经》上："虑、求也"；"虑"乃"力役词"，"求"则尚未之得，其役未竟也。又云："知、接也"，"知"乃"成办词"，"接"如《淮南子·原道》"知与物接"之"接"，交也、合也，求索两致及之；《管子·内业》云："生乃思，思乃知，知乃止矣"，功成事毕，遂"止"尔。

西塞罗用tollendum一字以示升即降、降亦升之意，吾国俗语双关跌交云："越跌越高"，又云："一交跌在青云里"（谓"跌上青云去"），可相印发；如《儿女英雄传》三八回："我们老爷索性越跌交越脚高了！"《南亭四话》卷四嘲某孝廉诗："蓦地青云跌一交"，则双关谓自青云中跌下。雨果慰夏多勃里昂曰："汝每失意，降而益下，则人适见汝升而愈高"。海涅述别尔内讥

小拿破仑曰:“宝座高登，而声价低落，洵可谓为一筋斗栽上红楼者”。皆点化俗语，以高升、下降分指势位与人品，犹刘墉论卫哲诒所谓:“其官每高一阶，而其品乃下一级”也(«清稗类钞·正直»)。“一筋斗栽上红楼”与“一交跌在青云里”，足缔语言眷属矣。

«史记·太史公自序»

“太史公曰:‘唯唯！否否!不然!’”«集解»:“晋灼曰:‘唯唯，谦应也；否否,不通者也’。”按晋解是也。主意为“否”，故接以“不然”。德语“Ja nein!”是其的译，英语则只可云“Well no”耳。«升庵全集»卷四八:“子曰:‘赐也以予为多学而识之者与?’对曰:‘然！非与?’盖辞让而对，事师之理。鬻子对文王、武王、成王，皆曰:‘唯！疑’，太史公曰:‘唯唯!否否!’皆可证。”即晋灼所谓“谦应”，盖不欲径“否”其说，姑以“唯”先之，聊减峻拒之语气。«庄子·胠箧»篇圣人利天下少而害天下多一节，郭象注:“信哉斯言！斯言虽信而不可无圣者”云云，亦欲非其言而先是之也。«儒林外史»第四五回余大先生谓阴宅风水不足信，其两嫡堂兄弟皆地师，先后与之辩，各曰:“然而不然!”不可其言而终驳之,故曰“不然”,尊其为“大哥”而先让之，故曰“然”,正“唯唯”而接以“否否”矣。偶睹近人«逻辑指要»二四二页略云:“萧«选»中宾主问答各篇,答语辄冠以‘唯唯否否’四字,正反并用。盖篇中所问，遽以一面之词作答，大抵不能罄意。

'唯唯否否'亦谓是者'唯'之，非者'否'之，从而区以别焉尔。唯吾文有之，大可宝贵！"立说甚巧，而失据不根；面墙向壁，二者兼病。四字始出《史记》，《文选》"问答各篇"并无此语，不知作者何见。《史记》明是反意，绝非"正反并用"，观"不然"可知。英语常以"亦唯亦否"(yes and no)为"综合答问"(synthetic answer)，当世名小说(Joyce, Ulysses)中至约成一字(nes, yo)，则真"正反并用"，足为"奥伏赫变"示例者。岂得曰"惟吾文有之"哉？况"吾文"初未"有之"乎！

《全晋文》卷一四六

阙名《道学论》："许迈字叔齐"云云。按《太平御览》卷四一〇仅存此一则；《御览》卷六七九等引《道学传》，亦神仙家言，如"王母云：'此《灵光生经》，听四千年得传一人'"云云，固无足采，然"同道谓之天亲，同心谓之地爱"，尚有词致。《隋书·经籍志》二有《道学传》二卷，《志》三曰："汉时，曹参始荐盖公能言黄、老，文帝宗之，自是相传，道学众矣"；盖"道学"原谓"道家之学"。毛奇龄尝据"道书"有《道学传》，以讥宋儒之自号"道学"，方东树《汉学商兑》卷上斤斤辨之。似皆未闻韩愈《原道》所言"道其所道"之旨者。释子亦自称其学为"道"，《全梁文》卷六〇刘勰《灭惑论》："梵言'菩提'，汉语曰'道'"；《全后周文》卷二三释道安《二教论·孔老非佛七》："'菩提'者，……慧照灵通，义翻为'道'，'道'名虽同，'道'义大异"；《高僧传》二集卷三

一«慧乘传»记道士潘诞奏称"道能生佛",取"验"于"外国语云'阿耨菩提',晋音翻之'无上大道'";三集卷二七«含光传·通»曰:"唐西域求易«道经»,诏僧、道译唐为梵,二教争'菩提'为'道',纷挐不已,中辍。"夫"道",路也。«东观汉记»卷一六记第五伦"每所至客舍,辄为粪除道上,号曰'道士'";则"道士"亦即今俗所称"清道夫"尔。"道学"之"道",理而喻之路也,各走各路,各说各有理,儒、释、道莫不可以学"道"自命也。«老子»第五三章:"行于大道,……大道甚夷,而民好径";«法言·问道»:"道也者,通也,……道若涂若川";«大般涅槃经·狮子吼菩萨品»第十一之一:"如平坦路,……路喻圣道。"又岂特三教而已,如«新约全书·使徒行传»第一六章:"传说救人的道",第一九章:"后来有些人,……毁谤这道。……这道起的扰乱不小"(«官话译本»);是复"道其所道"也。尚有人于"道学"一词溯源正名,以纠«宋史·道学传»之称者,见事已迟而见地不广耳。

二、无可名与多名

——知识的无限性与不可知论的界定难点

“系辞”是«易»篇名。传说孔子作«十翼»。它是人类对自然界和社会现象，力求找到规律性认识的原始的文字记录。所谓“名”，皆字；而字，非皆名，亦非即名。这反映了知识无限性与不可知论的界定难点所在，也反映了事物的真质特殊性，非笔舌所易传。

（«管锥编»41—42页，403—410页，843页，1080—1081页，1092—1094页，1111页。）

«周易正义» 系辞（一）

«系辞»上：“一阴一阳之谓道”：«正义»：“以理言之为道，以

数言之谓之一，以体言之谓之无，以物得开通谓之道，以微妙不测谓之神，应机变化谓之易。总而言之，皆虚无之谓也。”按阮籍《通老子论》云：“道者自然，《易》谓之‘太极’，《春秋》谓之‘元’，《老子》谓之‘道’也”（《全三国文》卷四一）；成公绥《天地赋》云：“天地至神，难以一言定称。故体而言之，则曰‘两仪’；假而言之，则曰‘乾坤’；气而言之，则曰‘阴阳’；性而言之，则曰‘柔刚’；色而言之，则曰‘玄黄’；名而言之，则曰‘天地’”（《全晋文》卷五九）；《河南二程遗书》卷一一云：“天者理也，神者妙万物而为言者也，帝者以主宰事而名也”；孙奕《履斋示儿编》卷一云：“以形体谓之天，以主宰谓之帝，以运动谓之乾”。大莫能名，姑与以一名而不能尽其实，遂繁称多名，更端以示。夫多名适见无可名、不能名也。《列子·仲尼》篇“荡荡乎民无能名焉”句张湛注引何晏《无名论》曰：“夫唯无名，故可得遍以天下之名名之，然岂其名也哉？”西方神秘家（Dionysius the Areopagite）谓损以求之，则升而至于无名，益以求之，则降而至于多名；故大道真宰无名（anonymous）而复多名（polynonymous）。理足相参，即《老子》开宗明义之“可名非常名”耳。

何晏《无名论》。按严氏注谓辑自《列子·仲尼》篇注。张湛注“荡荡乎民无能名焉”句，引晏此《论》；注《天瑞》篇“无知也，无能也”云云，又引晏《道论》，严氏漏辑。《道论》：“夫道之而无语，名之而无名”，与此篇“道本无名”相发明。“惟无名，故可遍得天下之名名之”，尤蕴胜义，详见《易》卷论《系辞》（一）、又《老子》卷论第一章。

嵇康《声无哀乐论》："和声无象而哀心有主，夫以有主之哀心，因乎无象之和声，其所觉悟，唯哀而已。"按即刘向《说苑·书说》、桓谭《新论·琴道》两篇记雍门周对孟尝君，谓贫贱羁孤、困穷无告，"若此人者，但闻飞乌之号，秋风鸣条，则伤心矣，臣一为之援琴而太息，未有不凄恻而涕泣者也"；亦即陆机《豪士赋》："落叶俟微风以陨，而风之力盖寡；孟尝遭雍门而泣，而琴之感以末。何者？欲陨之叶，无所假烈风；将坠之泣，不足烦哀响也。"盖先入为主，情不自禁而嫁于物，触闻之机而哀，非由乐之故而哀。下文又云："至夫哀乐，自以事会先遘于心，但因和声，以自显发"；申此意更明。"夫味以甘苦为称。今以甲贤而心爱，以乙愚而情憎，则爱憎宜属我，而贤愚宜属彼也。可以我爱而谓之爱人，我憎而谓之憎人，所喜则谓之喜味，所怒则谓之怒味哉？"按《尹文子·大道》篇上论"名、分不可相乱"有曰："名宜属彼，分宜属我。我爱白而憎黑，韵商而舍徵，好膻而恶焦，嗜甘而逆苦；白、黑、商、徵、膻、焦、甘、苦，彼之名也，爱、憎、韵、舍、好、恶、嗜、逆，我之分也"；嵇论正同。人之贤、愚，味之甘、辛，即"彼之名"，而爱、憎、喜、怒，即"我之分"。然彼滑于我，名乱于分，寻常云谓，亦复可征。"憎人"、"怒味"，固无其语，而《大学》曰："如恶恶臭，如好好色"，又岂非所好而谓之

i208931

“好色”、所恶则谓之“恶臭”欤？嵇持之有故，而言之过当矣。“名”、事物之性德也；“分”、人遇事接物之情态也。亚里士多德尝谓品目人伦，贬为“急躁”者亦可褒为“直率”，仇言曰“傲慢”者即友所曰“高简”，故诫与誉异词而共指一事（参观《太平广记》卷论卷三八《李泌》）；即“分”虽潜伏而“名”不掩盖之例。十八世纪一谈艺者云：“人同言醋味酸、蜜味甘、芦荟味苦，亦同言甘可悦而酸与苦不可悦。人虽有嗜淡巴菰及酽醋过于糖与牛乳者，然绝不觉二物之味为甘也”；乃“名”不能乱“分”之例。十九世纪一谈艺者云：“人有曰：‘亚普罗像之悦目，以其形美也。’答之曰：‘有是哉！鹿肉之悦口，亦以其味佳也’”；盖谓“美”、“佳”即娱目、适口之意，于像与肉之性德绝未揭示，空言无物，又以“分”淆“名”之例，如“好（上声）色”、“恶（入声）臭”矣。

《全晋文》卷二六

王羲之《杂帖》：“石脾入水即干，出水便湿；独活有风不动，无风自摇。天下物理，岂可以意求，惟上圣乃能穷理。”按周燔《清波杂志》卷四论此帖云：“出水则湿，可见；入水则干，何自知之？近年《夷坚戊志·序》，其略云：‘叶晦叔闻于刘季高，有估客航海入巨鱼腹中，未能死，遇其开口吸水，木工取斧斫鱼，鱼痛，跃身入大洋，举船人及鱼皆死。或难之曰：一舟皆死，何人谈此事于世乎？’颇类前说。”谈言微中，而羲之当

斥之为“以意求”矣。古人博物“穷理”之学，多此类奇谈，匪特神怪或滑稽也。如《韩非子·说林》下：“鸟有翲翲者，重首而屈尾，将饮于河则必颠，乃衔其羽而饮之。”夫“衔”必合口而“饮”须张口，是饮时不能复衔，岂不终颠于河而徒劳衔羽乎？愧非“上圣”，存疑而已。韩子尝拈矛盾“为名不可两立之例”，而不觉此事之不可两能，何哉？历来注家未尝献疑索解，当是于韩子之言无所不说耳。

三、《老子》“反者道之动”的巨大内涵

《老子》在这里说的“反”，同西方一些大思想家的看法不谋而合。但他要言不烦，一句话说透了“反”有“违反”和“回返”两个相反相成的意义。恰如180°和360°端末衔接，其往亦即其还的形象，也就是反到对立面与返回原地两种不同的意思。老子辩证法，还体现在修辞学上的“正言若反”，体现在生活中“以毒攻毒”诸多方面，具有生动的哲理性。

（《管锥编》444—449页，463—465页，844页，985—988页，625—629页；增订36—37页，77页；手稿59页，64页，113页，124—125页。）

《老子》第四〇章

“反者，道之动”；《注》：“高以下为基，贵以贱为本，有以无为用，此其反也。”按一六章：“夫物芸芸，各复归其根”，《注》：

“各返其所始也”；二五章：“字之曰道，强为之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反”，«注»：“不随于所适，其体独立，故曰反”；三〇章：“其事好还”，«注»：“有道者务欲还反无为”；六五章：“玄德深矣远矣，与物反矣，然后乃至大顺”，«注»：“反其真也。”«文子·道原»虽曰“反者，道之常也”，不似«老子»之重言申明。王弼注语皆肤略，未窥徼眇。«老子»用“反”字，乃背出分训之同时合训，足与“奥伏赫变”（aufheben）齐功比美，当使黑格尔自惭于吾汉语无知而失言者也（参观«周易正义·论易之三名»）。“反”有两义。一者、正反之反，违反也；二者、往反（返）之反，回反（返）也（“回”亦有逆与还两义，常作还义）。«中庸»：“生于今之世，反古之道，如此者灾及其身者也”，郑玄注：“谓不知今王之新政可从”；«汉书·文帝纪»诏曰：“今单于反古之道”，颜师古注：“反、还也”，又«昭帝纪»诏曰：“望王反道自新”，师古注：“欲其旋反而归正”；谓从古而复其道也。«商君书·更法»篇：“汤、武之王也，不修古而兴；殷、夏之灭也，不易礼而亡。然则反古者未必可非，循礼者未足多是也”；谓逆古而弃其道也，“反古”对“修古”言，“修古”之“修”即“循礼”之“循”，遵由也（参观王念孙«读书杂志·管子»一举例），此“反”正同«国语·周语»下卫彪傒讥萇弘“违天一也，反道二也”之“反”。前之“反”言遵言合，后之“反”言违言离，此背出之分训。«老子»之“反”融贯两义，即正、反而合，观“逝曰远，远曰反”可知；景龙本四七章：“其出弥远，其知弥近”，“逝”而“反”之谓也。“远曰反”者，犹“各复归其根”，“其事好还”，“深矣远矣，与物反矣”，亦犹«易·复»：“反复其道”，“复其见天地之心乎”，“不远复”。试以通用术语诠之。“大”为正；“逝”者、离去也，违大而自异，即“反”；

“远”乃去之甚、反之极；而“反(返)”者、远而复，即反之反，“至顺”即“合”于正。故“反(返)”、于反为违反，于正为回反(返)；黑格尔所谓“否定之否定”，理无二致也。“反者道之动”之“反”字兼“反”意与“返”亦即反之反意，一语中包赅反正之动为反与夫反反之动而合于正为返。窃谓吾国古籍中《老子》此五言约辩证之理，《孟子·尽心》“无耻之耻，无耻矣”七言示辩证之例，皆简括弘深；焦循《孟子正义》据洪迈、惠栋语解“之”字义为“适”、为“变”(洪、惠乃说《后汉书·光武帝纪》上“讳秀”句下章怀注，王先谦《集解》引)，“变”即“反”、“适”即“逝”矣。黑格尔曰矛盾乃一切事物之究竟动力与生机，曰辩证法可象以圆形，端末衔接，其往亦即其还，曰道真见诸反复而返复。曰思惟运行如圆之旋，数十百言均《老子》一句之衍义，亦如但丁诗所谓“转浊成灵，自身回旋”。诗人勃莱克曰：“无反则无动：引与拒、智与力、爱与憎，无之人不能生存”；只道正反，未道反反之返。黑格尔《哲学史》论“精神”之运展为“离于己”而即“归于己”，“异于己”以“复于己”，词意甚类老子之“逝曰远，远曰反”。《易·泰》卦：“无往不复”；《礼记·乐记》：“乐盈而反，以反为文”；《史记·春申君列传》黄歇上书：“臣闻物至必反”，又《货殖列传》：“贵上极则反贱，贱下极则反贵”；《文子·自然》：“天道默默，……智不能得，轮转无端。……惟道无胜，……轮转无穷”；《鹖冠子·环流》：“物极必反，命曰环流”；《列子·天瑞》：“不化者往复，往复其际不可终”，又《仲尼》：“故物不至者则不反”；《庄子·则阳》：“得其环中以随成。……桥运之相使，穷则反，终则始”，又《寓言》：“始卒若环，莫得其伦”；《荀子·王制》：“始则终，终则始，若环之无

端也”；《吕氏春秋·大乐》：“天地车轮，终则复始，极则复反”，又《圆道》：“圆周复杂，无所稽留”，又《博志》：“全则必缺，极则必反，盈则必亏”，又《似顺论》：“事多似倒而顺，多似顺而倒，有知顺为倒、倒之为顺者，则可与言化矣。至长反短，至短反长，天之道也”；《淮南子　原道训》：“轮转而无废，水流而不止，钧旋毂转，周而复匝”，又《主术训》：“智欲圆者，环复转运，终始无端。”诸节之“复”字“反”字皆兼示“回复（複）”与“反复（覆）”、“回反（返）”与“违反”，即老子语意；“轮转”、“环流”又如黑格尔之以圆形拟状也。柏拉图早谓理智之运转作圆相。神秘宗师泼洛丁纳斯引而申之，谓证道乃往而复，其动也圆，如荡子背土迷方而终反故里。犹老子之言“逝曰远，远曰反”或《妙法莲华经·信解品》第四所喻“有人舍父逃走，驰骋四方，以求衣食，五十余年，渐渐游行，遇到父舍”。泼洛克勒斯书中义旨粲备；以反为道之动，故动以圆为态，而合以分为体。盖为黑格尔之先者千余年。返为反之反亦即“否定之否定”，十四世纪德国神秘宗巨子讲道集中已言之。《庄子·知北游》：“余能有无矣，而未能无无也”，又《齐物论》“类与不类”云云节郭象注：“既遣是非，又遣其遣，遣之又遣”；《韩非子·解老》：“夫故以‘无为’、‘无思’为虚者，其意常不忘虚，是制于为虚也。虚者，谓其意无所制也，今制于为虚，是不虚也”（参观《朱子语类》卷九六：“司马子微《坐忘论》……但只管要得忘，便不忘，是坐驰也”；卷一一四：“才要闲，便不闲，才要静，便不静”；卷一一八：“才着个要静底意，便是添了无数思虑”）；龙树菩萨《中论·观法品》第一八：“非实非非实”，又《观涅槃品》第二五：“涅槃无有有，何处当有无？”《维

摩诘所说经·文殊师利问疾品》第五:“又问:‘以何为空?’答曰:“空空’”;《圆觉经》卷上:“远离为幻,亦复远离”;《肇论·般若无知论》第三:“无知非谓知无”;《五灯会元》卷一僧璨《信心铭》:“止动归止,止更弥动;……止动无动,动止无止。”并无而无之,并空而空之,忘虚息止,遣其遣而非其非,皆否之否、反之反,所以破理之为障,免见之成蔽。西方神秘家言所谓“抛撇得下”。诗咏如白居易《重酬钱员外》:“本立空名缘破妄,若能无妄亦无空”;而杜荀鹤《题著禅师》:“说空空说得,空得到空么?”十字簒言提要,可当一偈。第一“空”、名词,第二“空”、副词,漫也、浪也,第三“空”、动词,破也、除也,第四“空”、又名词;若曰:“任汝空谈‘空’,汝能空‘空’否?”语虽拈弄,意在提撕也。

《老子》第七八章

“圣人云:受国之垢,是谓社稷主;受国之不祥,是谓天下王。正言若反。”按苏辙《老子解》云:“正言合道而反俗,俗以受垢为辱、受不祥为殃故也。”他家之说,无以大过,皆局于本章。夫“正言若反”,乃老子立言之方,《五千言》中触处弥望,即修词所谓“翻案语”(paradox)与“冤亲词”(oxymoron),固神秘家言之句势语式耳。

有两言于此,世人皆以为其意相同相合,例如“音”之与“声”或“形”之与“象”;翻案语中则同者异而合者背矣,故四--

章云:“大音希声，大象无形”。又有两言于此，世人皆以为其意相违相反，例如“成”之与“缺”或“直”之与“屈”；翻案语中则违者谐而反者合矣，故四五章云:“大成若缺，大直若屈。”复有两言于此，一正一负，世人皆以为相仇相克，例如“上”与“下”，冤亲词乃和解而无间焉，故三八章云:“上德不德”。此皆苏辙所谓“合道而反俗也”。然犹皮相其文词也，若抉髓而究其理，则否定之否定尔。反正为反，反反复正；“正言若反”之“正”，乃反反以成正之正，即六五章之“与物反矣，然后乃至大顺”。如七章云:“以其不自生，故能长生。……非以其无私耶？故能成其私”。夫“自生”、正也，“不自生”、反也，“故长生”，反之反而得正也；“私”、正也，“无私”、反也，“故成其私”、反之反而得正也。他若曲全枉直、善行无辙、祸兮福倚、欲歙固张等等，莫非反乃至顺之理，发为冤亲翻案之词。《金刚仙论》卷三:“我谓为有，如来说无；我适谓无，如来复为我说有，此明中道之理”；神会《语录》第一残卷:“今言中道者，要因边义；若不因边义，中道亦不立”；施彦执《北窗炙輠》卷上记一僧曰:“佛法岂有他哉?见人倒从东边去，则为他东边扶起；见人倒从西边去,则为他西边扶起；见渠在中间立，则为他推一推”(参观方回《桐江集》卷一《名僧诗话序》、《独深居点定〈玉茗堂集〉》文卷三《〈五灯会元〉序》、尤侗《艮斋杂说》卷六论禅语得“翻案法”)。与“正言若反”，可相说以解也。

圣奥古斯丁赞颂上帝，皆出以“冤亲词”，如云:“至隐而至显”，“长动而长止”，“赫怒而宁静”，“言说而缄默”；又自省云:“人居世间，乃死亡之生欤？抑生存之死欤?”

德国神秘宗一诗人（Daniel von Czepko）尝作小诗，题曰«因彼故此»（Jedes durch Andere），足为翻案语、冤亲词、正言若反之式样。故如“黑暗之光”、“死亡之生”、“苦痛之甘美”等语，不可胜稽，皆神奇而化臭腐矣。

尝试论之。道不可言，言满天下而仍无言；道常无为，无所不为而仍无为；乃至“废心而用形”（«列子·仲尼»），“迹每同人，心常异俗”（«全唐文»卷九二三司马承祯«坐忘论»），“虽妻非娶，虽飧非取”（«五灯会元»卷二元珪章次）。神秘宗所以破解身心之连环、弥缝言行之矛盾者，莫非正言若反也，岂特一章一句之词旨而已哉！

«荀子·荣辱篇»曰：“陋也者，天下之公患也。”患之而求尽免于陋，终不得也；能不自安于陋，斯亦可矣。苏辙之解«老子»，旁通竺乾，严复之评«老子»，远征欧罗；虽于二西之书，皆如卖花担头之看桃李，要欲登楼四望，出门一笑。后贤论释，经眼无多，似于二子，尚难为役。聊举契同，以明流别，匹似辨识草木鸟兽之群分而类聚尔。非为调停，亦异攀附。何则？玄虚、空无、神秘三者同出而异名、异植而同种；倾盖如故，天涯比邻，初勿须强为撮合。即撮合乎，亦如宋玉所谓“因媒而嫁，不因媒而亲”也。

«大般涅槃经·狮子吼菩萨品»第一一之一亦言：“无常、无断，乃名中道”；«梵行品»第八之二：“世尊有大方便：无常说常，常说无常；我说无我，无我说我；非道说道，道说非道”云云都二十余句。«付嘱品»有“五对”、“十二对”、“三十六对”之目，谓：“问‘有’将‘无’对，问‘无’对‘有’对，问‘凡’以‘圣’对，问

'圣'以'凡'对"。"二道相因,生中道义"；亦"大方便"之属也。

《全后汉文》卷一九

第五伦《上疏论窦宪》:"三辅论议者至云:'以贵戚废锢，当复以贵戚浣濯之，犹解酲当以酒也。'"按《世说·任诞》刘孝标注引《语林》、又《晋书·刘伶传》记伶"饮酒一斛，至酲后复饮五斗",其妇责之，伶咒曰:"一饮一斛，五斗解酲"；后世传为酒人口实。初意醉酒而复饮酒以醒酒，或由刘伶贪杯，藉口自文，观此疏乃知其用古法。西俗亦常以酒解酒恶,廋词曰:"为狗所啮，即取此狗之毛烧灰疗创"。人世事理之成反生克，常有若"三辅论议者"所云，如《逸周书·周祝解》:"故木之伐也，而木为斧"，《吕氏春秋·论威》:"今以木击木则拌，以水投水则散，以冰投冰则沉，以涂投涂则陷。"连类同型之句，如《商君书》之"以法去法"、《关尹子》之"以言食言"，已详《老子》卷论第五六章、《周易》卷论《乾》。《三国志·魏书·明帝纪》裴注引《魏略》记孟达降魏，文帝甚宠狎之，委以西南之任，众臣或谏，答曰:"吾保其无他，亦譬以蒿箭射蒿中耳"；周密《云烟过眼录》卷一记鲜于枢语:"骨咄犀，乃蛇角也，其性至毒，而能解毒，盖以毒攻毒也，故又曰蛊毒犀"；罗泌《路史》卷五《因提纪》下:"劫痼攻积，巴菽殂葛，犹不得而后之，以毒攻毒，有至仁焉"；李开先《中麓闲居集》卷三《江南倭夷作乱、杀伤山东民兵》:"人言捉象还须象，疗瘴槟榔出瘴乡"，自注:"象风而

逸，象奴急纵他象捉之，舍象更无术也。”禅语尤多其例，如《五灯会元》卷一波旬为四祖所困，求救梵王，王说偈：“若因地倒，还因地起，离地求起，终无其理”，又卷九芭蕉继彻章次：“泥里倒，泥里起”，又卷一五云门文偃章次、卷一九杨岐方会章次：“河里失钱河里摝”；《宗镜录》卷二一论“染爱法门”：“以欲止欲，如以楔出楔，将声止声”；惠洪《林间录》卷下载法眼问：“虎项金铃，是谁解得？”泰钦对：“系者解得。”朱载玮《诸真玄奥集成》卷三薛式《还丹复命篇·西江月》之六：“竹破须还竹补，人衰须假铅全”，明周宪王《神仙会》第三折：“你想却竹子儿还来补竹筛，这是俺炼丹人一家不外”，方士牵强之喻也；而郑燮《板桥诗钞·题画篱竹》：“一片绿阴如洗，护竹何劳荆杞？仍将竹作篱笆，求人不如求己！”又才士隽爽之句矣。亦犹《周书》、《吕览》之“木伐（击）木”，言同类相克制之便宜，明理而已，无当风雅；而曹植七步之章曰：“萁在釜下燃，豆在釜中泣，本是同根生，相煎何太急！”，言同类相残害苦毒，情文斐然，遂可以兴、可以怨矣。至于《逸周书·文儆解》：“壤非壤不高，水非水不流”；《左传》昭公二十年晏子：“以水济水”；《庄子·人间世》：“以火救火，以水救水”；《吕氏春秋·尽数》：“以汤止沸”；《陆象山全集》卷三五《语录》：“泥里洗土块”（陈亮《龙川文集》卷二〇《答朱元晦秘书·癸卯通书》：“如俗谚所谓‘黄泥塘中洗弹子’耳”）；《杂阿含经》卷九之二七二：“以血洗血”（《旧唐书·源休传》义可汗曰：“吾又杀汝，犹以血洗血，污益甚尔”）；韩愈《喜侯喜至，赠张籍、张彻》：“如以膏濯衣，每渍垢逾染”；则皆谓徒劳无济、坏事有余，与“以酒解酒”之类，造句虽肖，命意径庭，斯又“言各有当”，必“考其辞之终

始”者也（参观«左传»卷论隐公元年）。古希腊一诗人言木能生产火，火还断送木，如子出于母，却复杀母；又一诗人言即以鹰羽箭射鹰；达文齐言林树资斧柄，斧复伐树；盖兼“木伐木”、“燃萁煮豆”两意焉。以毒攻毒之旨始见于«鹖冠子·环流»，举“积毒成药，工以为医”，为“物极则反”之例。古罗马人言医疗，有“以痛治痛”之法，略类“以毒攻毒”。西方先哲教人“以情欲克情欲”；且喻之为“以钉出钉”，正同“以楔出楔”。近人威尔士（H. G. Wells）名其书曰«战可止战»，已挂众口，亦所谓“解酲以酒”也。

«诗·伐柯»：“伐柯如之何？非斧不克”；毛«传»：“柯、斧柄也”，郑«笺»：“伐柯之道，唯斧乃能之，此以类求其类也。”正同«逸周书»及达文齐之语；释“伐”不曰同类相残，而曰同类相“求”，斯又一喻之具两柄矣。«内经素问»第七四«至真要大论»：“甚者从之，……从者反治”；王冰注：“夫病之微小者，犹人火也，……可以水灭，故逆其性以折之攻之。病之大甚者，犹龙火也，得湿而炎，遇水而燔。……识其性者，反常之理，以火逐之，则燔灼自消，焰火扑灭。”«论衡·言毒篇»：“以类治之也。夫治风用风，治热用热，治边用蜜丹。”姚秦昙摩耶舍译«乐瓔珞庄严方便经»长者子偈：“犹为蛇所螫，以毒灭于毒。欲瞋亦复尔，亦以毒除毒，如人为火烧，还以火炙除。”“以毒除毒”即«素问»之“甚者从之”尔。

胡敬«崇雅堂诗钞»卷八«鞭笋»：“剥肤但留尖，余作松明架。煮豆然豆萁，苦语恰堪借”；自注：“烧鞭笋即以老节作柴，其味尤胜。”蒙田谓止淫莫如餍欲，譬之以火熄火。诺瓦利斯自

记“以病疗病”之理尚待探究。皆“煮豆然豆萁”、“木伐木”、“楔出楔”之义也。

《全三国文》卷一〇

魏明帝《报倭女王诏》：“是汝之忠孝，我甚哀汝，以汝为亲魏倭王。……今以绛地交龙锦五匹、绛地绉粟罽十张……答汝所献贡直。又特赐汝绀句文锦三匹……。悉可以示汝国中人，使知国家哀汝，故郑重赐汝好物也。”按《三国志·魏书·倭人传》裴注：“‘地’应为‘绨’……此字不体，非魏朝之失，则传写者误也”；非也。“地”即“质地”之“地”，今语谓之“底子”。《世说新语·文学》门孙兴公称曹辅佐：“才如白地光明锦，裁为负版袴”；《文心雕龙·定势》：“譬五色之锦，各以本采为地矣”；白居易《新乐府·缭绫》：“中有文章更奇绝，地铺白烟花簇雪”；皆此“地”字，盖魏、晋时早有其义，唐、宋沿用不绝。注古书者每忘参之时语，裴注是一例也。“绛地交龙锦”即红底子上绣双龙纹耳。

“哀”可训“爱”，具见《毛诗》卷论《关雎》（五）。此诏两“哀”字不得训悲戚，亦未可训爱好，而当训恩怜，如《全汉文》卷六三赵佗《上文帝书》：“今陛下哀怜，复故号。”盖情感之浑而至尽（sharp focus），悲异于爱，爱不即同于怜，甚至曰：“哀而不伤”，哀且复判别差等。《邓析子·转辞篇》：“在己为哀，在他为悲；在己为乐，在他为喜；在己为嗔，在他为怒；在己为愁，在他为忧”；则情感之动于中与形于外、觉于我与见于人，

尚名称有别，姑舍是也可。情感之明而未融（soft focus），则悲与爱若怜可为无町畦，共性通名，皆“哀”之族，甚至曰：“欢乐极兮哀情多”，哀与乐且复胡越肝胆。训诂之游移乎？情绪之错综耳。殊情有贯通之绪，故同字涵分歧之义。语言之含糊浮泛，每亦本情事之晦昧杂糅；兹含糊浮泛（vagueness of expression）也，只其所以为亲切直白（expression of vagueness）也欤。王念孙《读书杂志·史记》三《绛侯世家》条说“吾甚恨之”曰：“恨、悔也”，举《史》、《汉》他语例之。是矣而泥于文理，未超象外以究事理、心理，故不克钩深致远。“恨”亦训“悔”，正以恨之情与悔之情接境交关。抑如《尹文子·大道》下论去妻卖妾曰：“汝无敢恨，汝无敢思”；则“恨”既非怨毒，又非懊悔，而类江淹之所《赋》、白居易之所《歌》，《文选》李善注所谓“不称其情”。是兼训怅惘、怫愤。《论语》：“子畏于匡”，“后生可畏”，“君子有三畏”，杜甫诗：“行步欹危实怕春”，“可怕李金吾”，“梁间燕雀休惊怕”；死亡之恐、刑辱之惧、怵人出头、怯己失足，“畏”、“怕”之情味各异，设身可会也，顾皆惴惴然，虽异而有同，故得并称“畏”、“怕”焉，又问心可省也。《全上古三代文》卷论宋玉《招魂》节中释“望”字诸义，亦堪拟类，合观傍通可矣。朴学家明诏大号：“既通其词，始求其心”（凌廷堪《校礼堂文集》卷三五《戴东原先生事略状》，参观《左传》卷论隐公元年），主张诚是也。然复求心始得通词，会意方可知言，譬文武之道，并物而错，兼途而用，未许偏废尔。

分而不隔，不特心情为尔，请更端以说。黄之隽《唐堂集》卷九《中晚唐三杰诗苕颖集序》：“四唐之为唐，犹四诗之成岁。

帝神递嬗，温、暑、凉、寒之旋斡无迹，而气机蒸变于自然，及其至也，而划然剖矣。”叶燮«已畦文集»卷八«黄叶村庄诗集序»、吴之振重刊«瀛奎律髓·序»、«四库总目»卷一八九«唐诗品汇»提要皆持此论，所谓:“然限断之例，亦论大概耳。寒温相代，必有半冬半春之一日，遂可谓四时无别哉?”十八世纪一政论家（Burke）云:“明于人事治道者,必不限断井然。虽然，日与夜之间诚难一截以判彼此，而光明与昏黑固可区辨不淆”。与黄、叶辈之说诗，相视莫逆。莱白尼茨则谓动植二界间有争论或共管地带，物有暧昧可两属者；狄德罗至谓人、兽、植、矿物皆不即不离，“自然界中区划不严”。近人亦言事物分门,核心（naclei）明确而边围（outlines）含混；或言范畴族类之交界乃“朦胧区域”，如黎明与黄昏然，昼夜终始，断定殊难。外物犹尔，衷心弥甚矣。

“哀”亦训爱悦，“望”亦训怨恨，颇征情感分而不隔，反亦相成；近哲（E.Cassirer）所谓情感中自具辩证，较观念中之辩证愈为纯粹著明。«老子»四〇章:“反为道之动”；“反”亦情之“动”也。中外古文皆有一字反训之例，如“扰”并训“安”，“乱”并训“治”，“丐”兼训“与”，弗洛伊德藉以窥见心思之正反相合。窃谓字之本不兼正、反两训者，流俗每用以指称与初训适反之情事，更资符验。«敦煌掇琐»之一五«齖龊新妇文»:“废我别嫁可曾〔憎〕夫婿”，“可憎夫婿”即“如意郎君”;又二八«南歌子»:“悔家〔嫁〕风流婿，风流无准凭，攀花折柳得人憎”，“得人憎”即“得人怜”；王实甫«西厢记»第一本第三折:“脸儿上扑堆着可憎”，即第四折之“满面儿扑堆着俏”。«水浒»第二一回阎婆惜误以为“心爱的三郎”来，“喃喃

的骂道：‘这短命的等得我苦也！老娘先打两个耳刮子着！’”即“打情骂俏”（参观《绣襦记》第四折：“打即是爱”）。宋词、元曲以来，“可憎才”、“冤家”遂成词章中称所欢套语，犹文艺复兴诗歌中之“甜蜜仇人”、“亲爱敌家”（la mia cara nemica）、“亲爱仇人”。《说郛》卷七蒋津《苇航纪谈》云：“作词者流多用‘冤家’为事，初未知何等语，亦不知所出。后阅《烟花记》有云：‘冤家’之说有六：情深意浓，彼此牵系，宁有死耳，不怀异心，此所谓‘冤家’者一也；两情相有，阻隔万端，心想魂飞，寝食俱废，此所谓‘冤家’者二也；长亭短亭，临歧分袂，黯然销魂，悲泣良苦，此所谓‘冤家’者三也；山遥水远，鱼雁无凭，梦寐相思，柔肠寸断，此所谓‘冤家’者四也；怜新弃旧，辜恩负义，恨切惆怅，怨深刻骨，此所谓‘冤家’者，五也；一生一死，触景悲伤，抱恨成疾，殆与俱逝，此所谓‘冤家’者六也”（《陔馀丛考》卷三八、《蕙风词话》卷二皆引此）。求以文义，唯“五”尚得曰“冤家”，余皆不切；按之心行，则爱憎乃所谓“两端感情”（ambivalence），文以宣心，正言若反，无假解说。《十二楼》之五《归正楼》第二回：“‘冤家’并不是取命索债的‘冤家’；‘作对’的‘对’字乃‘配对’之‘对’，不是‘抵对’、‘质对’之‘对’也”；亦知文理而未知心理（参观《左传》卷论襄公二十五年）。谭嗣同《仁学》卷上曰：“淫而杀，杀而淫，其情相反，其事相因；杀即淫，淫即杀，其势相成，其理相一”；则抉微之论，“淫”即爱之事而“杀”即憎之事，各著其极尔。

“曰：‘道可受兮不可传’”；《注》：“言易者也；一曰：云无言也，诚难论也”；《补注》：“谓可受以心，不可传以言语也。《庄子》曰：‘道可传而不可受’，谓可传以心，不可受以量数也。”按洪氏补注引《庄子》语，见《大宗师》；“不可受以量数”亦即《天运》言孔子“求之于度数”而“未得”道。其意正《知北游》：“道不可闻，闻而非也，道不可见，见而非也，道不可言，言而非也”；释氏所谓：“无一法可得”，“无智亦无得”，“不得一法，疾与授记”（《宗镜录》卷四引“古教”）。王应麟《困学纪闻》卷一〇云：“庄子所谓‘传’，传以心也；屈子所谓‘受’，‘受’以心也。目击而存，不言而喻。耳受而口传之，离道远矣！”实亦不外《补注》之意。虽然，窃谓庄、屈貌同心异。庄继曰：“可得而不可见”，复历举狶韦氏以下“得之”之例，皆寓言也。征之《天运》，孔子求道于度数、阴阳而不能得，老子告之曰：“使道而可以告人，则人莫不告其兄弟；使道而可以与人，则人莫不与其子孙，然而不可也。……由中出者，不受于外，圣人不出；由外入者，无主于中，圣人不隐。”“不出”、不授也；“不隐”、不受也。故屈之“受”，即庄之“传”，亦即韩愈《五箴·言箴》所谓“默焉而意已传”。庄之“受”却异于屈之“传”，屈之“不可传”谓非语言文字所能传示，庄之“不可受”乃谓无可交付承受，得道还如未得。《齐物论》曰：“庸讵知吾所谓知之非不知耶？庸讵

知吾所谓不知之非知耶?”又«知北游»曰:“弗知乃知，知乃不知”；«维摩诘所说经·菩萨品»第四曰:“菩提者，不可以身得，不可以心得”；«肇论·般若无知论» 第三曰:“圣智之无者，无知；惑智之无者，知无。”盖神秘宗之公言也。参观«老子»卷论第四〇、五六两章。

四、圆喻之多义

——“圆”的正、反、衰、贬

“圆”喻习见于中外哲学艺文论中，可正可反亦衰亦贬，也常有以象征最完美崇高的境界，本书著者将其多义打通辨析之。此类中西文化的打通工程虽散见于钱著各论断，然却属无形之系统。读者通读之后，自会豁然天开，各有所得。

（《管锥编》921—930页，901页；《谈艺录》111—114页，307页，432—438页；增订74—75页；手稿104—106页；参阅论学文选本 第二卷 第二编《论幽默》和第四卷第三编（下编）《通感》等。）

《全汉文》卷二二

董仲舒《士不遇赋》：“孰若返身于素业兮，莫随世而轮转。”按“轮转”喻圆滑，即《楚辞·卜居》：“将突梯滑稽，如脂如韦，以絜楹乎？”王逸注：“转随俗也，柔弱曲也，润滑泽也。”以圆转

形容天运、道心之周流灵活，如«易·系辞»上:“蓍之德，圆而神”,或«文子·自然»:“天道默默，轮转无端。……惟道无胜，轮转无穷”,是为赞词；以之品目处世为人之变幻便佞，如董赋此句，是为贬词。«鬼谷子·本经阴符七篇»论“转圆”曰:“或转而吉，或转而凶”；圆之事或“吉”或“凶”，“圆”之词亦有美有刺，不可以不圆览者也。喻天拟道，略见«老子»卷论第四〇章。«关尹子·一宇»设譬最巧:“以盆为沼，以石为岛，鱼环游之，不知几千万里不穷乎！夫何故？水无源无归。圣人之道，本无首，末无尾，所以应物不穷。”黄庭坚撷取入诗，鱼藻遂成词藻。周敦颐«太极图»径以圆圈中空为“无极而太极”之象，理学家如庄杲者，赋诗几每一首有“乾坤”，每三首有“太极”；«定山先生集»卷二«题画»:“太极吾焉妙，圈来亦偶夸”，卷四«游茆山»:“山教太极圈中阔，天放先生帽顶高”，又«孤鹤翁过访»:“老怀太极一圈子”，卷五«雪中和赵地官»:“许谁太极圈中妙，不向梅花雪里求”等，皆藉圆为抒怀写景之资。«五灯会元»卷一僧璨«信心铭»:“至道无难，唯嫌拣择。……圆同太虚，无欠无余”；司空图«诗品·流动»:“若纳水绾，若转丸珠”；张英«聪训斋语»卷上:“天体至圆，万物做到极精妙者，无有不圆。圣人之至德、古今之至文、法帖，以至一艺一术，必极圆而后登峰造极。”然立身则又尚方，«荀子·礼论»:“法礼足礼，谓之有方之士”，郝懿行注谓“有棱角”；«文子·微明»及«淮南子·主术»并言:“智欲圆而行欲方”，“方者、直立而不挠，素白而不污。”兹略陈以圆讥弹人品者。

巧宦曲学，媚世苟合；事不究是非，从之若流，言无论当否，应之如响；阿旨取容，希风承窍，此董仲舒赋所斥“随世

而轮转”也。以转为用，必以圆为体，惟圆斯转矣。应劭《风俗通》：“延熹中，中常侍单超、左悺、徐璜、具瑗、唐衡在帝左右，纵其巧慝。时人为之语曰：‘左回天，徐转日，具独坐，唐应声’；言其信用甚于转圆也”（《全后汉文》卷三七）。则自转乃所以转人，犹轮转之使车行，故权变可以致权势焉。桓宽《盐铁论·论儒》：“孔子能方不能圆，故饥于黎丘”；王充《论衡·状留篇》叹：“且圆物投之于地，东西南北，无之不可。……方物集地，一投而止。……贤儒、世之方物也”；熊远《因灾异上疏》论选官用人“公正道亏”，有曰：“遂使世人削方为圆，挠直为曲”（《全晋文》卷一二六）。至唐元结而大放厥词，《自箴》、《汤泉铭》、《渲泉铭》、《恶圆》、《恶曲》（《全唐文》卷三八二、三八三），重宣斯意：“君欲求权，须曲须圆”，“天不圆也！”历来传诵。《潜夫论·交际》：“呜呼！凡今之人，言方行圆，口正心邪”，以“圆”与“邪”互文。陶宗仪《南村辍耕录》卷一〇载元潘纯作《辊卦》，“讥世之仕宦人以突梯滑稽而得显爵”，实即言官场要务唯在圆滑。有曰：“辊亨，可小事，亦可大事。……终日辊辊，厉无咎。……模棱吉，……以随时也。……神辊，……老于事也。”“辊”即“滚”，唐宋人例用此字。如《五灯会元》卷七雪峰义存章次：“升座，众集定，师辊出木球”，又卷九芭蕉圆章次：“三千大千世界被老僧都合成一块，辊向须弥顶上”，又卷一六刘经臣《明道喻儒篇》：“辊球舞笏”；李后主《梦江南》：“满城飞絮辊轻尘，愁杀看花人”；《全金元词》二六〇页王喆《青莲池上客、上元看辊灯球》：“顺风归去，辊入蓬莱观”；陆游《剑南诗钞》卷六四《梦中作》：“春风又作无情计，满路杨花辊雪球”；张镃《南湖集》卷三《蚊》：“雪片有声飘作阵，杨花无

树辊成球”；许棐《梅屋诗稿·宫词》：“卧听羊车辊夜雷，知从谁处饮酣回。”王恽《秋涧大全集》卷三三《辊马图》：“四辊尘沙更适宜”，盖画滚尘马者。朱彝尊《曝书亭集》卷二五岁除对雪词牌亦尚作《辊绣珠》。“神辊”也者，圆体滚用，通神入化，随时而转，无往不宜。“辊辊（滚滚）终日”，斯可以为衮衮诸公矣。清人欲射西来新学之潮，尚衍元氏陈言之绪，如孙星衍《平津馆文稿》卷下《释方》：“夫方而模棱，君子恶之，故圣人有‘觚不觚’之叹。……自地圆之说行，则重圆而毁方；自岁差之说行，指分秒以求天地之差忒，则小过足以累贤才。吾惧世道人心之去古日远也！”其实恶圆乃唐人讽世惯语，特不若元结之强聒耳。如柳宗元《乞巧文》：“付以姿媚，易臣顽颜，凿臣方心，规以大圆”；孟郊《上达奚舍人》：“万俗皆走圆，一身独学方”；白居易《咏拙》：“从兹知性拙，不解转如轮”，又《胡旋女》：“左旋右转不知疲，千匝万周无已时，人间物类无可比，奔车轮缓旋风迟。……天宝季年时欲变，臣妾人人学圆转；中有太真外禄山，二人最道能胡旋。……禄山胡旋迷君眼，兵过黄河疑未反；贵妃胡旋惑君心，死弃马嵬念更深。从兹地轴天维转，五十年来制不禁”；元稹《胡旋女》：“旋得明王不觉迷，妖胡奄到长生殿。……万过其谁辨终始？四座安能分背面？才人观者相为言：‘承奉君恩在圆变！’是非好恶随君口，南北东西逐君眄；柔软依身看佩带，徘徊绕指同环钏。……君言似曲屈为钩，君言好直舒为箭；巧随清影触处行，妙学春莺百般啭”；刘师服、轩辕弥明《石鼎联句》：“大若烈士胆，圆如战马缨。……皖皖无刃迹，团团类天成。……磨砻去圭角，浸润著光明。愿君勿嘲诮，此物方施行”；陆龟蒙《奉酬袭美〈苦雨〉见

寄»:“不然受性圆如规，千姿万态分毫厘。唾壶虎子尽能执，舐痔折枝无所辞。有头强方心强直，撑拄颓风不自力。”元、陆两诗，尤笔墨酣饱。唐人论立身行己，于圆亦有别择而不抹搽者，如柳宗元恶丸之圆而取轮之圆，«车说赠杨诲之»云:“中不方则不能以载，外不圆则窒拒而滞。……匪箱不居，匪轮不涂”；又«与杨诲之疏解车义第二书»云:“吾子之方其中也，其乏者，独外之圆者。固若轮焉，非特于可进，锐而不滞，亦将于可退也，安而不挫。欲如循环之无穷，不欲如转丸之走下也”；即以车拟象文子、淮南之“智圆行方”。程本«子华子·虎会问»:“夫子轸方而毂圆，将无乎而不可”，又参柳此文。因“圆”得安，赖“转”以亨，柳文与元、陆诗，喻柄异而喻边同。然“转”亦可示流离浪荡、迷方失所，是因“圆”而不得“安”，又即«鬼谷子»所谓“或因转而凶”。如«焦氏易林·泰»之«蹇»:“居如转丸，危不得安”；«太平广记»卷二〇二引«玉堂闲话»载«<长恨歌>传»作者陈鸿子琅与僧诗:“行若独轮车，常畏大道覆；止若圆底器，常恐他物触。行止既如此，安得不离俗!”曹植«杂诗»之二:“转蓬离本根，飘飘随长风，……类此游客子，捐躯远从戎”；«西厢记»第一本第一折张生自叹“书剑飘零”，亦曰:“脚跟无线如蓬转”；而«淮南子·说山训»:“见飞蓬转而知为车”，«后汉书·舆服志»上:“上古圣人见飞蓬始知为轮”，则蓬、轮连类。恶圆与元、陆同，所以恶圆则迥异，一憎其巧能游移，一恨其苦无根基，盖喻柄同而喻边异者。清季小说巧立名色，命诡随容说之徒为“琉璃蛋”、“油浸枇杷核”，指归乃柳州所斥“转丸”而非«易林»所悯“转丸”也。着眼在转，初不必拘圆体为浑为圜。是以外无圆状而内蓄圆机者，同为见异即迁、得风便

转之象，如西方风信鸡，犹吾国古之“相风乌”。清修之士自责坐驰，道心不定，物欲忽移，即喻如风信鸡。风针与车轮形虽异而转尚同；若风帆之与风针，不特形体迥殊，抑且一转一不转，然因风易向，无乎不同。脚跟不定、主张不固、迎合趋附之流遂被“顺风扯蓬”之目，西诗亦讽：“万事率饰伪，一生事谄悦，八风顺张帆”。张文虎《覆瓿集·俗语集对》：“油炒枇杷核；风吹杨柳头。”“炒”与“浸”字面水火，而语意水乳。下句与风帆、风针同揆，即今语所谓“风派”也。《庄子·天运》老子教孔子曰：“吾子亦放风而动”，《释文》：“放、依也。依无为之风而动也。”断章取义，“风派”亦庄老之教外别传欤。《全唐诗外编》一六页刘知幾《咏史》：“泛泛水中萍，离离岭畔草。逐浪高复下，从风起还倒。人生不若兹，处世安可保。”刘言“草”之“从风”，即孟子所谓“草上之风必偃”，与“风帆”、“风针”、“风吹杨柳头”，均喻“风派”。“油炒枇杷核”喻为人油滑，亦“处世”、“保生”之诀也。十八世纪英国一贵族教子，略谓：须举止都雅，谈吐温文，隐匿衷情，容悦取下，天生棱角，必在交际中蓄除之，毋若金刚钻之未琢磨者；即诲儿磨菱成芡，以得通行世路，正轩辕弥明所谓“磨砻去圭角，此物方施行”。西方古称人之有定力而不退转者为“方人”，后来称骨鲠多触忤之人为“棱角汉”，当世俚谈亦呼古板不合时宜为“方”（square），皆类吾国唐、宋之言“方头”，如陆龟蒙《奉酬袭美〈苦雨〉见寄》：“有头强方心强直”，又《全唐诗》辑陆氏断句：“头方不会王门事，尘土空缁白苎衣”；罗隐《堠子》：“未能惭面黑，只是恨头方”；朱熹《朱文公集》卷二《与宰执劄子》：“意广才疏，头方命薄”；《侯鲭录》卷八：“今人谓拙直者名‘方头’”；《辍耕录》卷一七：“‘方头’

乃不通时宜之意”(张相«诗词曲语辞汇释»卷六«方头不律(力)»条仅引元曲，亦未知宋、明人已先有释诂）。陈元靓«事林广记»戊集二«圆社摸场»:“凡来踢圆者，必不是方头。”盖谓蹴鞠乃“一等富室郎君、风流子弟与闲人所习”(«梦粱录»卷一九«社会»)，未许迂拘措大辈问津。此亦宋俗语“方头”之例；“方”与“圆”、足“踢”与“头”均映射成趣。李观«上杭州房使君书»:“头方不足以扇知己”。«东坡志林»卷四«孔子诛少正卯»:“此叟盖自知其头方命薄，必不久在相位”；朱熹«与宰执劄子»中语本此。孟郊«濊上轻薄行»:“自叹方拙身，忽随轻薄伦”，“方”字可以前引«侯鲭录»所谓“拙直者名‘方头’”诠之。然巧于自全，应变随机，无往不泰者，亦被“方人”(huomo cubiculare)之目，如方物之转侧反覆，终能安稳；即王充所谓“一投而止”，充以为美者，此则以为刺，犹今嘲“不倒翁”,喻边同而喻柄异矣。西方古籍又谓天帝状如圆球，哲人法天，亦能自主而无待,庶几完全、光润而复浑圆；故或恶谑曰：“斯多噶派大师号‘圆人’，殆上无首、下无具之肉团欤?”则指满足无缺，非言一团和气、以顺为正，若轮及丸之可转也。

意马心猿，情常躁竞；波萍风草，行不贞固；故人之品操，轮转贻讥。人事靡恒，人生多故，反掌荣辱，转烛盛衰，亦复齐心同慨。太公«犬韬»已曰:“利害相臻，犹循环之无端”(«全上古三代文»卷六)。贾谊«鵩鸟赋»言吉凶蠭续，曰:“斡流而迁兮，或推而还”；司马迁«士不遇赋»言祸福倚伏,曰:“逆顺还周，乍没乍起”；皆已拟圆转，特未道车轮。«大智度论·我闻一时释论»第二:“如«时经»中偈说：‘时来众生熟，时去则催促；时能觉悟人，是故时为因。世界如车轮，时变如轮转，

人亦如车轮，或上而或下。’”人之运命，如人之品操然，可取象于车轮，均无常也。白居易«放言»之二：“祸福回还车转毂，荣枯反覆手藏钩”；刘商«铜雀妓»：“盛色如转圆，夕阳落深谷”；刘驾«上马叹»：“布衣岂常贱，世事车轮转”；夏竦«江州琵琶亭»：“年光过眼如车毂，职事羁人似马衔；若遇琵琶应大笑，何须涕泪满青衫”（«文庄集»卷三六）；黄景仁«春城»：“更欲起相告，事运多相因，啼笑互乘伏，迎送如轮巡”（«两当轩集»卷五）。刘驾语类东方朔«与公孙弘借车书»：“木槿夕死朝荣，士亦不长贫也”（«全汉文»卷二五）；知命运之无常而反以自壮者，惟其无常，则不至长贫终贱，而或有发迹变泰之一日也。运命转轮，与时消息，是以«大智度论»引偈曰“时为因”、夏竦诗曰“年光车毂”。莎士比亚诗言时光百为，运命轮转亦属所司。西洋旧日每雕绘男或女神以象光阴，立运命轮后，摊臂左右持其桄。古希腊小诗咏人事云：“轮转不息，轮边各处乍视在上，忽焉在下”；此象历世承用。相传古罗马人于轮边三处分别标示未来、现在、过去，曰：“我将得势”，“我正得势”，“我曾得势”，周转往还，以见升沉俄顷。十四世纪意大利掌故名编记一权贵置酒高会，有客不速闯席，手执半尺许长钉，主人惊问，来者曰：“君权势如日方中，盛极则必衰，吾持此相赠，供君钉止命运之轮（Che tu conficchi la ruota），俾不复转动，庶几长居高而不下降”。十六世纪英国名剧中一霸王大言曰：“吾桎梏命运之神，手夺其轮而自转之，天日堕塌，吾终不败”。均谓使“正得势”能成“永得势”也。运命与时机之神一足踏轮，一手持球，胥示其如走盘之珠。歌德更进一解，以为欢乐流转不居如圆球，而悲戚逗留勿动如多角物；阅历愈深矣。

人情向背无常，世事荣枯不定，故以圆转目之。虽然，肝胆可以成胡越也。生涯落套刻板，沿而不革，因而长循，亦被圆转之目。盖圆转之族非一；走坂之丸、乱辙之轮，轶出远逝，未尽其趣。体动而处未移，重复自落蹊径，固又圆转之事也。守故蹈常，依样照例，陈陈相袭，沉沉欲死，心生厌怠，摆脱无从。圆之可恶，本缘善于变易，此则反恶其不可变易焉。如寒山诗："人生在尘蒙，恰似盆中虫，终日行绕绕，不离其盆中"；苏轼《送芝上人游庐山》："团团如磨牛，步步踏陈迹"，又《伯父送先人下第归蜀、因以为韵》："应笑谋生拙，团团似磨驴"（参观《二虫诗》："君不见水马儿，步步逆流水，大江东流日千里，此虫趯趯长在此"，楼钥《攻愧集》卷一《攻愧斋》："勉前类水马，立处只如旧"）；《艺文类聚》卷九四引宋袁淑《俳谐·驴山公九锡》："嘉麦既熟，实须精面；负磨回衡，迅若转电。"可补坡诗"磨驴"句诸家注。法一文家(J.de Maistre)持小邦使节赴俄国，久羁圣彼得堡不得归，与人书曰："吾每早醒来，一日复始，犹转磨之驴，团团不离旧规，步步皆踏陈迹"；黄庭坚《僧景宗相访寄法王航禅师》："一丝不挂鱼脱渊，万古同归蚁旋磨"，《演雅》："气陵千里蝇附骥，枉过一生蚁旋磨"，又《罗汉南公升堂颂》："黑蚁旋磨千里错"（参观陈与义《简斋诗集》卷九《述怀呈十七家叔》："浮生万事蚁旋磨，冷官十年鱼上竿"）。庭坚用前引《关尹子》盆鱼环游语，尤足示点化脱换之法。关尹子颂"圣人之道"，庭坚移施人事，等盆鱼于磨牛、磨蚁，变赞词为憾词，如《欸乃歌》之二："从师学道鱼千里，盖世成功黍一炊"，又《去贤斋》："争名朝市鱼千里，窥道诗书豹一斑。"皆谓奔波竞攘而实则未进分寸，原地不离，故我依然；犹功盖一世，梦只刹那，学富五

车，见仅管孔，均为唐捐而已。基督教《圣经》亦以驴转磨石喻人生；生活乏变化有苦磨坊马之团团旋转已成西方恒言。一奉使驻节外国者云："朝臣有升降，我侪只旋转耳，犹磨坊轮然，忙煞不移故处"。一诗家致友书云："君见我一日作么生，便悉我终年亦尔。日日周而复始，团转如牵磨之瞎马；顾马自以为逐步渐进，而我则眸子瞭然，知前程莫非陈迹，自省行二十四步后，依然在原处耳"。又一文家云："有似磨坊驴马，盲目环行，研碎无用之岁月为粉屑"。然苟有他象足示窠臼难拔之意，初不粘着于牵磨团转，如谐诗云："身不由己，动必循规，只许作有轨电车，欲求为公共汽车而不可得"。犹之船帆亦可象脂韦将顺，无须拘泥于车轮也。

参稽诸喻，所谓"安诗"当学"博依"耳。取譬有行媒之称（参观《史记》卷论《樗里子、甘茂列传》），杂物成文，撮合语言眷属。释书常言："不即不离"，"非一非异"（僧肇《宝藏论·离微体净品》第二、唐译《华严经·十通品》第二八、《陀罗尼经·授记分》第二又《梦行分》第三、《圆觉经》卷上等），窃谓可以通于比喻之理。吾乡邹祇谟警句："落花飞絮两无情，仗千尺游丝作合"（《丽农词》卷上《鹊桥仙第一体》，《历代诗馀》卷二九、王昶《明词综》卷五以为董斯张词），又窃欲借以明比喻之法。《昭代丛书》中有马荣祖《文颂》，其一五《取譬》曰："如形与影，合不待媒"，实未观窃眇也。

《上书狱中自明》。“愿大王察玉人、李斯之意，而后楚王、胡亥之听”，《汉书》颜师古注：“以谬听为‘后’，‘后’犹下也”；《文选》李善注：“以其计谬，故令后之。”颜、李所训，皆不贴切。此篇下文又云：“今人主诚能用齐、秦之明，后宋、鲁之听。”“后”乃婉词，质言之则“莫作”、“毋为”耳。《战国策·秦策》一秦王曰：“今先生不远千里而庭教之，愿以异日”，即实不“愿”从“教”而托言辽缓以俟后日，故苏秦直道其隐衷曰：“臣固疑大王不能用也。”《魏策》三宋人之母曰：“子之于学也，将有所不行乎？愿子之且以名母为后也！”“后”与“不行”正尔同义。《淮南子·说山训》：“谓学不暇者，虽暇亦不能学矣！”直指心源之论。今人推托拒绝之套语，每曰：“往后再说罢”、“过些时再瞧罢”、“还排不到日程上来”，均“后”与“异日”之旨。英谚谓“明日遥无日”，西班牙以“明日”(mañana)为否、却之词(negation)，犹“后”之涵“毋”、“不”。烟霞散人《斩鬼传》第四回急赖鬼挂牌曰：“明日准降！”“明日准还！”众人与仔细鬼皆曰：“这个‘明日’是个活的‘明日’，不是死‘明日’，就如夜明珠一般，千年万载常明”；钟馗亦曰：“看来这厮的‘明日’是个无底子的。”诸语亦足示言“后”每即言“否”也。

《谈艺录》三一说圆

希腊哲人言形体，以圆为贵。毕达哥拉斯谓立体中最美者为球。平面中最美者为圈。窃尝谓形之浑简完备者，无过于圆。吾国先哲言道体道妙，亦以圆为象。《易》曰："蓍之德，圆而神。"皇侃《论语义疏·叙》说《论语》名曰："伦者，轮也。言此书义旨周备，圆转无穷，如车之轮也"；又曰："蔡公为此书，为圆通之喻曰：物有大而不普，小而兼通者；譬如巨镜百寻，所照必偏，明珠一寸，鉴包六合。《论语》小而圆通，有如明珠。"唐张志和《空洞歌》曰："无自而然，自然之原。无造而化，造化之端。廓然悫然，其形团圞。"南阳忠国师作圆相以示道妙，沩仰宗风至有九十七种圆相。（详说见智昭《人天眼目》卷四）陈希夷、周元公《太极图》以圆象道体；朱子《太极图说解》曰："○者，无极而太极也。"明刘念台《喻道诗》曰："只圈圆相形容似，才点些儿面目肥。"帕斯卡（Pascal）《思辩录》论宙合真宰，亦谓："譬若圆然，其中心无所不在，其外缘不知所在。"注者考是说所由来，上溯至恩培多克勒（Empedocles）。余按英诗人伏昂（Henry Vaughan）《六合》诗(*The World*)比道体无垠，为巨圈普括，光明澄澈。古罗马哲人马可·奥勒留言心不为外物所著，当如圆球（Let it〔themind〕once become a sphere and spherical it abides,Meditatons,VIII §41, tr.J, Jack son, 152）。英诗人马委尔（Andrew Marvell)

«露珠»诗亦谓露珠圆澄，能映白日，正如灵魂之圆转环行，显示天运也。君子法天运，是以柏拉图比至人自足于宇宙之圆而无外。贺拉斯（Horace）亦谓哲人不为物役，圆滑完整。亦庶几«关尹子·九药»篇"圆道方德"、«淮南子·主术训»"智圆行方"之旨。普罗提诺言，心灵之运行，非直线而为圆形；柏洛克勒斯（Proclus）亦云然。黑格尔以哲学比圆，即«淮南子·精神训»所谓："终始若环，莫得其伦，此精神之所以能假于道也"。译佛典者亦定"圆通"、"圆觉"之名，圆之时义大矣哉。推之谈艺，正尔同符。蒂克（Tieck）短篇小说«贫贱夫妻»云："一切真知、艺事与夫探本之思维必颠末衔接无少间，团圈示圆相，如蛇之自啮其尾然。世人常假啮尾之蛇以象时间之永恒，吾则取为心知运行之象。"盖西方古俗以圆或蛇示时间永恒，故诗文中有径称"圆永恒"或"永恒大蛇"者。«五日谈»第四日第八篇述一人蓄疑莫释，欲叩"时间"（il Tempo）而问焉，间关迤逦，越岭攀峰，至其理所，睹一蛇自啮尾、一牡鹿、一凤凰；牡鹿捷足，象光阴之疾逝，凤凰死而复活，象日月之常新，而蛇首尾回合，则象永恒之无始终也。柯尔律治与友书言："事迹之直线顺次者，诗中写来，当使之浑圆运转，若蛇自噉其尾然"。歌德赞佳诗云："圆如星体，起讫为一；中权所展，起处已然，讫处尚尔"。李浮侬（Vernon Lee）«用宇论·结构篇»谓布局之佳者，其情事线索皆成圆形。求之汉籍，则«南史·王筠传»早载沈约引谢朓语："好诗流美圆转如弹丸。"尔后此类语意数见。元微之«酬乐天江楼夜吟稹诗»云："布鼓随椎响，坯泥仰匠圆"；«见韩舍人近律戏赠»云："玉磬声声彻，金铃个个圆。"白乐天«江楼夜吟元九律诗»云："冰扣声声冷，珠排字字圆。"裴延翰«樊川文集

序»云:“仲舅之文,絜简浑圆。”司空表圣«诗品»云:“若转丸珠。”梅圣俞«依韵和晏相公»云:“苦词未圆熟，刺口剧菱芡。”东坡«新渡寺席上次韵欧阳叔弼»云:“中有清圆句，铜丸飞柘弹”;«次韵答王巩»云:“新诗如弹丸。”苏籀«双溪集»后附«栾城遗言»记子由语云:“余少作文,要使心如旋床。大事大圆成，小事小圆转，每句如珠圆。”叶水心«送薛景石兄弟问诗于徐道晖»云:“弹丸旧是吟边物，珠走钱流义自通。”赵紫芝«寄薛景石»云:“诗篇老渐圆”;王绰作«景石墓志»，亦记其评人诗，每曰:“某句未圆。”李耆卿«文章精义»云:“文有圆有方，韩文多圆，柳文多方，苏文方者亦少，圆者多”;观其所举苏文方者诸例，及下条论韩柳优劣，乃知圆方即寓轩轾之意。周草窗«浩然斋雅谈»卷上、元遗山«中州集»卷七皆记兰泉先生张建语，略谓:“作诗不论长篇短韵，须要词理具足，不欠不余。如荷上洒水，散为露珠，大者如豆，小者如粟，细者如尘，一一看之，无不圆成。”张商言«竹叶厂文集»卷二十一«钱慈伯检讨招同冯鱼山编修小集独树轩»七律自注云:“予与薛石侍郎在陈伯恭斋中醉归，中道侍郎忽下车，指车轮顾余曰:‘诗之妙如轮之圆也。’”何子贞«东洲草堂文钞»卷五与汪菊士论诗云:“落笔要面面圆、字字圆。所谓圆者，非专讲格调也。一在理，一在气。理何以圆:文以载道，或大悖于理，或微碍于理，便于理不圆。气何以圆:直起直落可也，旁起旁落可也，千回万折可也，一戛即止亦可也，气贯其中则圆。”曾涤生«家书»咸丰十年四月二十四日«谕纪泽»详说:“古今文人下笔造句，总以珠圆玉润为主;虽扬、马、昌黎，力求险奥，而无字不圆，无句不圆。”李廷机«举业琐言»云:“行文者总不越规矩二字，规取其圆，矩取其

方。故文艺中有著实精发核事切理者，此矩处也；有水月镜花，浑融周匝，不露色相者，此规处也。今操觚家负奇者，大率矩多而规少，故文义方而不圆。”余按彦和《文心》，亦偶有“思转自圆”《体性》、“骨采未圆”《风骨》等语。乃知“圆”者，词意周妥、完善无缺之谓，非仅音节调顺、字句光致而已。若夫僻涩呕哑，为字之妖，为文之吃，则不得与于圆也明矣。朱子《语类》卷一百三十八记李某跋秘书省画语，谓“当如蒓菜”，取其“圆滑”；放翁记《梦观八幅龙湫》诗亦云：“君看此图凡几笔，一一圆劲如秋蒓”；恰可与此印证。苟为恶圆之元次山、说方之孙渊如所见，则又将引为世道人心之忧矣。《随园诗话》卷四引崔念陵诗曰：“无曲不文星”；《小仓山房尺牍》卷六《与韩绍真》曰：“贵直者人也，贵曲者文也；天上有文曲星，无文直星。”而按次山集尚有《恶曲》一文，此又论人与论艺之不同。梁简文帝《诫当阳公大心书》云：“立身之道，与文章异。立身须先谨重，文章且须放荡”；楼昉《过庭录·文字》条论“刻薄人善作文字，和厚者则平凡”。随园意出于此。歌德言：“诗人赋物，如水掬在手，自作圆球之形”。乃谓心兵意匠，万物随其挥斥模范，非宣城弹丸圆转之意。缪赛（Alfred de Musset）譬诗于“凝泪成珠”，指一时悲欢，发之文字，始可以流传而不致澌灭，亦非言珠之圆转。丁尼生（Tennyson）称彭士（Burns）歌诗：“体完如樱桃，光灿若露珠”；斯密史（Alexander Smith）诗剧有句云：“诗好比星圆”；则宣城、元、白等之意矣。

按《关尹子》语，即庄子《齐物论》论“五德”所谓：“五者圆而几向方。”圣奥古斯丁以圆为形之至善极美者，以其完整不可分割也。释书屡以十五夜满月喻正遍智，如《文殊师利问菩提经》

云:“初发心如月新生，行道心如月五日,不退转心如月十日,补处心如月十四日，如来智慧如月十五日。”«除盖障菩萨所问经»卷十二云:“如白分中初二夜月，与彼望夕，圆明相远,体无殊。菩萨身光明照耀,对如来前不可伦比。其犹初二与十五月。”«大乘本生心地观经·报恩品»第二既言“四智圆满”；其一为“大圆镜智”，«发菩提心品»第十一复详论菩提心相如“圆满月轮于胸臆上明朗”。«杂阿含经»卷十一之二七六、«增壹阿含经»卷八之八等皆有此喻,兹不赘。自周濂溪以圆象太极,入明遂成嘲弄之资，至有“匾而中空、冲破太极”之谑，详见钱枋分类本 «野获编·补遗»卷三。

珠、弹久成吾国评诗文惯喻，复益数例。«全唐文»卷一百三十一王无功«游北山赋»:“赋成鼓吹，诗如弹丸”;早驱遣谢玄晖语入文。梅圣俞«宛陵集»卷九«回陈郎中诗集»:“明珠三百琲，一一径寸圆。”曾吉甫«茶山集»卷一«赠空上人»:“今晨出数篇，秀色若可餐。清妍梅著雪，圆美珠走盘。”章冠之«自鸣集»卷五«王梦得念久出远归惠诗次韵»:“别后新诗圆似弹。”陈寿老 «篔窗集»卷七«又题叶子春诗»:“夫弹丸者，非以其圆且熟耶。”«文心雕龙»尚有«定势»之“圆者规体,其势也自转。方者矩形,其势也自安”,«熔裁»之“首尾圆合,条贯统序”,«声律»之“切韵之动,势若转圆”；其他泛指才思赅备，则如«明诗»之“随性适分，鲜能通圆”，«论说»之“义贵通圆，辞忌枝碎”，«丽辞»之“理圆事密”,«指瑕»之“虑动难圆”。陈宗之«前贤小集拾遗»卷四周孚«洪致远屡来问诗、作长句遗之»:“古人作 诗 有成法,句欲圆转字欲活”；况夔笙«蕙风词话»卷一:“笔圆下乘,意圆中乘,神圆上乘。

能圆见学力，能方见天分。”盖自六朝以还，谈艺者于“圆”字已闻之耳熟而言之口滑矣。

朱子«语类»卷一百三十八记李某语“画当如莼菜”，自言：“某初晓不得”，后乃知“盖画须如莼菜样滑方好，须是圆滑时方妙”。按米元章«画史»称吴道子画云：“行笔磊落挥霍如莼菜条，圆润折美”，殆即李某语所本。

参观«管锥编»1387至1388页、又1392页。

五、性 恶 论

人性善恶为数千年来中外哲学、伦理学家争论不休的一大题目。孟子主性善，荀子主性恶。人类从树上下来，就存在着厮杀。自有阶级社会、有压迫剥削、有利害冲突、有人在法律面前的不平等，人性表现为恶时居多（家族、部落、民族、国家对外部尤甚）。恩格斯在《反杜林论》（《马恩选集》第3卷140页）中对人性、兽性，在《家庭·私有财产和国家的起源》（《选集》第4卷173页）中对人的贪欲，均有所阐发；在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》(《选集》第 4 卷233页)中，肯定了黑格尔的“人的本性是恶的”，“说出了一种比费尔巴哈更伟大得多的思想”。因此，中外古人有关性恶论的观点，更接近唯物主义，更有利于我们从理论上明确法制与精神文明建设的巨大意义。

（《管锥编》1161—1168页，433—436页，374页；增订88—89页；手稿141页。）

《全晋文》卷八六

仲长敖《核性赋》:“赵荀卿著书，言人性之恶，弟子李斯、韩非顾而相谓曰:‘夫子之言性恶当矣！……’荀卿曰:‘天地之间，兆族罗列。……裸虫三百，人最为劣；爪牙皮毛，不足自卫；唯赖诈伪，迭相嚼啮。总而言之，少尧多桀，但见商鞅，不闻稷契。父子兄弟，殊情异计；君臣朋友，志乖怨结。邻国乡党，务相吞噬；台隶僮竖，唯盗唯窃。面从背违，意与口戾。……周孔徒劳，名教虚设。蠢尔一概，智不相绝，推此而谈，孰痴孰黠。法术之士，能不嗤龁？仰则扼腕，俯则攘袂。’荀卿之言未毕，韩非越席起舞，李斯击节长歌，其辞曰:‘形生有极，嗜欲莫限。达鼻耳，开口眼；纳众恶，拒群善。方寸地，九折岅，为人作险易，顷刻成此蹇。……’”按罗隐《夜泊义兴戏呈邑宰》:“溪畔维舟问戴星，此中三害有图经；长桥可避南山远，却恐难防是最灵！”;谓人号“万物之灵”,而其恶甚于水之蛟、山之虎，即仲氏所叹“人最为劣”也。《礼记·月令》:“季夏之月，其虫倮”;郑玄注:“象物露见，不隐藏,虎豹之属，恒浅毛”，孔颖达《正义》:“《大戴礼》及《乐纬》云:‘鳞虫三百六十，龙为之长；羽虫三百六十，凤为之长；毛虫三百六十，鳞为之长；介虫三百六十，龟为之长；倮虫三百六十，圣人为之长。’”郑注未当，孔疏尤乖。《月令》谓时气温暖，“虫”皆“露见”不潜伏，非言衣毛之深浅有无，郑妄举虎豹为“倮”之例；

下文“孟秋之月，……其虫毛”，郑注：“狐貉之属”，盖以狐貉为“毛”之例，强生分别，一若虎豹孟秋不“毛”而狐貉孟夏不“倮”者！孔疏所引，见《大戴礼·易本命》，亦见《孔子家语·执辔》，即《孟子·公孙丑》所谓：“麒麟之于走兽，凤凰之于飞鸟，……类也；圣人之于民，亦类也，出乎其类，拔乎其萃。”“其虫倮”者，此季之“虫”，出穴而不匿居也；“倮虫”者，“虫”之无毛、羽、鳞、介者也。“其虫倮”指凡百禽兽虫豸，而“倮虫”专指人，以区别于四虫，犹《荀子·非相》云：“人之所以为人者，非特以二足而无毛也”，或柏拉图云：“人者，两足而无羽毛之动物也”。仲氏曰：“裸虫三百，人最为劣”，误解“倮虫”之义，遂不啻言：“人三百中，人最为劣”，语病而理悖矣。《孟子·尽心》：“万物皆备于我矣”，施彦执《北窗炙裸》卷下记周正夫释之曰：“所谓‘狠如羊、贪如狼’、‘猛如虎’、‘毒如蛇虺’，我皆‘备’之”；李治《敬斋古今黈》卷二亦曰：“焉知‘万物’之中，不有至恶者存乎？”刘黻补辑傅山《霜红龛全集》卷二七《杂记》谓“最庞最毒、人”，蛇、狐、虎、狼、猪、狗、枭之类，“人中莫不有，而独无蜂蚁。”恶备则为“最劣”矣。此亦西方古说，柏拉图即言人性中有狮，有多头怪物，亦复有人，教化乃所以培养“人性中之人”。或谓称狼贪、狮狠、狙狡，皆人一面之词，推恶与禽兽而引美归己，人之凶顽，远越四虫。朱彝尊《曝书亭集》卷二二《五毒篇》：“南虫毒头北虫尾，以类名蚰总为虫，五者潜行疾如鬼。……呜呼！之虫螫一遇所触，谋及乃心祸斯酷，世间无如倮虫毒！”海涅诗中托为熊诋人曰：“汝号称善类而胜于吾侪者，岂不以汝肤革滑润不毛耶？彼蛇亦具此美，初非汝所独有，人类乃两足蛇耳”。盖隐取柏拉图语点化。席勒谓狮不可

犯，虎牙凶利，然尚不及人狂怒时之可怖；此言人性之恶甚于禽兽也。诗文家每谓人兼驴之淫与豕之馋，兼猴之淫与虎之暴，抑且有历数鸟兽虫豸，举凡虎、狮、熊、狼、狐、马、牛、猫、猪、犬之殊类各种，猴、孔雀、鹦鹉、鹊、鹫、枭、蛇、虾蟆以至蜘蛛、蜂、蝶、蝇、蚤虱之属，人无不有其伦比；此言人性之恶奄有禽兽也，所谓"万物皆备于我"者非欤？"蠢尔一概，智不相绝"；"绝"、悬绝也，谓人莫非冥顽不化，无愚智之分也，故承之曰："孰痴孰黠"、"周孔徒劳"两句谓儒家教化不克奏功，"法术之士"四句谓法家洞察儒术之误，言外谓必以严刑峻法治之耳。"方寸地"四句以山径之险恶喻心地之险恶，即《庄子·列御寇》托孔子言"凡人心险于山川。"刘峻《广绝交论》："狙诈飚起，谿谷不能逾其险"；颜之推《观我生赋》："谏谮言之矛戟，惕险情之山水"；刘禹锡《竹枝词》："瞿塘嘈嘈十二滩，此中道路古来难，长恨人心不如水，等闲平地起波澜"；白居易《太行路》："太行之路能摧车，若比人心是坦途；巫峡之水能覆舟，若比人心是安流"；孙樵《出蜀赋》："谲山诡崖"；均其意。发挥更畅者，如《子华子·晏子问党》："心胸之间，其容几何？然而厉陆嵚崟，太行、雁门横塞之。灵台之关，勺水之不通，而奚以有容？嗜欲炎之，好憎冰之，炎与冰交战焉"；《全唐文》卷八〇一陆龟蒙《马当山铭》："言天下之险者，在山曰太行，在水曰吕梁。合二险之为一，吾又闻乎马当。……怪石凭怒，跳波发狂，日黯风劲，摧牙抗樯，幸而脱死，神魂飞扬。殊不知坚轮蹄者夷乎太行，仗忠信者通乎吕梁，使舟楫而行乎马当。合是三险，而为未敌小人方寸之包藏"；刘蜕《文泉子》卷一《吊屈原辞》："水之浪兮，人之波澜。浪可平兮，人心不可平。波澜翻

兮，孰测其情！水之深兮不日深。”正所谓“长恨人心不如水”耳。薛能《行路难》：“何处力堪殚，人心险万端。藏山难测度，暗水自波澜。对面如千里，回肠似七盘”；齐己《行路难》：“惊波不在黿鼍间，小人心里藏奔湍。七盘九折寒嵯峍，翻车倒盖犹堪出；未似是非唇舌危，暗中潜毁平人骨”；均不外此意。刘子翚《屏山全集》卷一三《读〈平险铭〉寄李汉老》：“宫侯凿平剑浦滩，游子不歌行路难。……惟人性天同广胖，横目立见分庭坛。纷敷蔽翳榛苇崔，腾逃郁屈猿蛇蜿。……千崖百濑中绕蟠，覆溺蒐岸糜坚完。……浮思纵坂走弹丸，不殛不止巧力殚”；赵孟頫《松雪斋文集》卷六《夷斋说》：“今夫天下之险，无逾于水。水之险则有吕梁滟澦，若江若河，以至于海，而水之险极矣。然舟楫既具，人力既尽，则若履平地，其或至于颠覆，盖有幸不幸存焉耳。若夫人心之险，又非水之能喻也；谈笑而戈矛生，谋虏而机阱作，不饮而醉，不鸩而毒，……险之祸可胜言哉！”；方中通《陪集·陪古》卷一《九龙滩记》尤肆诡：“心无形，险形万怪所从出；方寸聚天地古今之险，犹绰绰然。余甚悯，将求一物胜之，使退而让名于其所胜也。闻闽滩多险，遂造焉。……滩皆险，险之最，为九龙滩焉。……以滩之险，尽杀人如此，而犹有所谓‘龙猴’者驾之，是安得擅天下险名？而人心之险，固非天人所可挽回万一也！嗟呼！何从而求夫险胜人心者！”

仲氏托为荀子与其弟子问答，盖以《荀子·性恶》篇反复申明：“然则人之性恶明矣，其善者伪也。”然愤世疾俗，大乖荀子本旨，即韩非亦无此激励。荀子“伪”字犹西语“人为”，所以别于“天然”。如波德莱亚云：“罪恶出于天然本性；道德反是，出

于人为，超越天然”。窃谓“artificiel”即“伪”字确诂，亦堪为的译。《荀子·性恶》曰：“今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治”，故“圣王”于人，“化师法”，“道礼义”，俾成“君子”；仲氏则昌言教化之为唐捐，周、孔之为徒劳。《韩非子·守道》曰：“立法非所以备曾、史也，所以使庸主能止盗跖也；为符非所以豫尾生也，所以使众人不相谩也”；以曾、史、尾生别于盗跖、“众人”，未尝视如丘貉；仲氏则划一齐观，概同“蠢”类。取《荀子·性恶》而充极至尽其说，复示法家主张如《商君书·说民》、《开塞》所谓“法胜民”、“以刑治”者，实本于性恶之论；推因得果，对病下药。要言不烦，于学派之脉络渊源，如指诸掌。仲氏声尘寂寞，词赋雕虫小技，本篇又小技中之小者，而发覆破的；考镜学术，具此识力，正复不多。西方古人言性恶则为政主专制保守，言性善则为政主自由进步，言性恶则乞灵于神明，言性善则自立于人定；其脉络渊源之大校，亦资参验同异也。

《荀子》言“善者伪也”之“伪”，即“人为”之“为”；清经生如钱大昕《潜研堂文集》卷二七《跋〈荀子〉》、王念孙《读书杂志·史记》六《淮南、衡山传》、段玉裁《说文解字·伪》字注、郝懿行《晒书堂文集》卷二《与王伯申侍郎论孙卿书》，考释备矣。平步青《安越堂外集》卷六《书潜研堂〈荀子跋〉后》则谓此论已发于黄震《黄氏日钞》，因叹“近人于宋儒书，实未能遍观而尽识”，又言杨倞注《荀子》早引其绪。平氏之言是也。《黄氏日钞》卷五五《〈荀子〉后辩》：“‘伪’者、人为之名，而非诈伪之谓。……其意专主习而不主性，其说遂坠一偏。而又古今字义渐变不同，如古以‘媚’为深爱而后世以为邪，古以‘佞’为能言而后世以为

诒。《荀子》之所谓'伪'，殆类《中庸》之所谓'矫'。"余观叶大庆《考古质疑》卷三引王安石说字诸例，有："人为之为'伪'"，亦必于《荀子》能得正解。然《临川集》卷六六《礼论》析理更密："呜呼！荀卿之不知礼也，其言曰：'圣人化性而起伪。……'夫斲木而为之器，服马而为之驾，此非生而能者也。故必削之以斧斤，直之以绳墨，圆之以规而方之以矩，束联胶漆之，而后器适于用焉。前之以衔勒之制，后之以鞭策之威，驰骤舒疾，无得自放，而一听于人，而后马适于驾焉。由是观之，莫不劫之于外而服之以力者也。然圣人舍木而不为器，舍马而不为驾者，固亦因其天资之材也。……夫狙猿之形非不若人也，欲绳之以尊卑而节之以揖让，则彼有趋于深山大麓而走耳。虽畏之以威而驯之以化，其可服邪？以谓天性无是而可化之使伪邪？……故曰：礼始于天而成于人。天则无是而人欲为之者，举天下之物，吾盖未之见也。"此可与徐积《节孝先生文集》卷二九《荀子辩》合观，所谓："且人之性既恶矣，又恶知恶之可矫，而善之可为也？"是以荀子尚二本，而仲氏始一贯也。安石斲木、服马之喻，取象实出《庄子·马蹄》之匠人善治木、伯乐善治马一节，而树义又隐申《孟子·告子》之"顺"抑"戕贼"杞柳之"性"以为杯棬一节。亚理士多德亦言人之美德既非全出乎性，亦非一反乎性，乃适性而缮，结习以成。《荀子·礼论》："性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加，无伪则性不能美。性伪合，然后圣人之名一"；倘"合"非并合之"合"而为适合之"合"，则安石无所置喙矣。《性恶》篇言"化性起伪"，有"良剑"不"砥砺"则"不能利"、"良马"无"辔""策"善"驭"则不能"致千里"之喻，盖亦知木刀枉加砥砺之功而跛鳖难收辔驭之效

也；本地风光，安石胡不即以其矛攻其盾乎？《论语·公冶长》:“朽木不可雕也，粪土之墙不可圬也”；《淮南子·齐俗训》:“柱不可以摘齿，筐不可以持屋，马不可以服重，牛不可以追速，铅不可以为刀，铜不可以为弩，铁不可以为舟，木不可以为釜”；《楞严经》卷一:“犹如煮沙，欲成嘉馔，纵经尘劫，终不可得”；寒山诗:“蒸砂拟作饭，临渴始掘井；用力磨碌砖，那堪得作镜！”（参观《五灯会元》卷三南岳怀让:“磨砖不能作镜”）；韩愈《题木居士》之二:“朽蠹不胜刀锯力，匠人虽巧欲何如！”与安石所谓“因其天资之材”而“劫之于外，服之以力”，归乎一揆，亦造艺者之常谈。王充《论衡·率性》篇则助《荀子》张目，谓:“伪者人加知巧，亦与真者无异”，以术士消石作玉、随侯以药作珠为例；亦见汉人于《荀子》所曰“伪”，乃别于“真”，已早兼作“诈伪之‘伪’”解，钱大昕、王先谦辈未之考也。

《老子》一七章

“功成事遂，百姓皆谓我自然”。按二五章:“人法地，地法天，天法道，道法自然”；五一章:“道生之，德畜之。……是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”；六四章:“是以圣人……学不学，复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为。”可以合观。一七章乃言“太上”，《注》:“谓大人也”；“大人”亦即“圣人”。

“我自然”而曰“百姓谓”者，大人自知非己之本然，而缮性

养知使然，不“顺”而“逆”，即“法”与“学”，四二章所谓“吾将以为教父”也；大人或愚百姓而固不自欺也。“自然”而然，即“莫之命而常”，盖未尝别有所“法”或舍己而“学”，亦不自觉为“教父”而供人之“法”与“学”也。故天地“万物自然”，黑格尔所谓“自在”（an sich）；大人“我自然”，则习成自然，妙造自然，出人入天，黑格尔所谓“是一是三”（Triplizität）、“端末回环”（Kreis），关捩已转、公案平添矣。人、地、天、道四者累叠而取法乎上，足见自然之不可几及。一、五、六、七、一六、二三章等以天地并称或举天以概地，此则以“法地”为“法天”之阶焉；一、一六、二五、三二、四二章等以“道”为究竟，此则以“法自然”为“法道”之归极焉。浑者画，简者繁，所以示人为“圣”为“大”之须工夫，明“我自然”之谈何容易，非谓地、天、道亦如职官之按班分等、更迭仰承而不容超资越序以上达也。尝试论之。恶“天地”之尚属分别法也，乃标“混成先天地”之“道”。然道隐而无迹、朴而无名，不可得而法也；无已，仍法天地。然天地又寥廓苍茫，不知何所法也；无已，法天地间习见常闻之事物。八章之“上善若水”，一五章之“旷兮其若谷”，二八章之“为天下谿”，三二章之“犹川谷之于江海”，三九章之“不欲琭琭如玉，珞珞如石”，四一章之“上德若谷”，六六章之“江海所以能为百谷王者，以其能下之”，七〇章之“万物草木之生也柔脆”，七八章之“天下莫柔弱于水”；皆取则不远也。非无山也，高山仰止，亦可法也；老以其贡高，舍而法谷。亦有火也，若火燎原，亦可法也；老以其炎上，舍而法水。水自多方矣，孔见其昼夜不舍，孟见其东西无分，皆匪老所思存也，而独法其柔弱。然则天地

自然固有不堪取法者，道德非无乎不在也。此无他，泯分别法，除拣择见，则天地自然无从法耳。

治人摄生，有所知见，驱使宇宙间事物之足相发明者，资其缘饰，以为津逮。所谓法天地自然者，不过假天地自然立喻耳，岂果师承为"教父"哉。观水而得水之性，推而可以通焉塞焉，观谷而得谷之势，推而可以酌焉注焉；格物则知物理之宜，素位本分也。若夫因水而悟人之宜弱其志，因谷而悟人之宜虚其心，因物态而悟人事，此出位之异想、旁通之歧径，于词章为"寓言"，于名学为"比论"（analogy），可以晓喻，不能证实，勿足供思辩之依据也。凡昌言师法自然者，每以借譬为即真，初非止老子；其得失利钝，亦初不由于果否师法自然。故自然一也，人推为"教父"而法之，同也，而立说则纷然为天下裂矣。《中庸》称"君子之道，察乎天地"，称圣人"赞天地之化育"，然而儒家之君子、圣人与道家之大人、圣人区以别焉，盖各有其"天地"，"道"其所"道"而已。即就老子之例论之。禽虫亦"万物"也，老子舍而取"草木"以示范。余读鲍照《登大雷岸与妹书》："栖波之鸟，水化之虫，智吞愚，强捕小，号噪惊聒，纷牣乎其中"；又杜甫《独立》："空外一鸢鸟，河间双白鸥。飘摇搏击便，容易往来游。草露亦多湿，蛛丝仍未收。天机近人事，独立万端忧。"高天大地，皆伏杀机，鱼跃鸢飞，莫非强食；《中庸》曰："万物并育而不相害"，此则有见于"万物并育而相害"，庶几稍窥"达尔文新理"者乎！苟以此为天地自然而法之，则"圣人"之立身操术必大异乎师草木之"柔脆"矣。《左传》襄公二十九年郑行人子羽曰："松柏之下，其草不殖"；陶潜《归田园居》曰："种豆南山下，草盛豆苗稀。"是草木之竞存相

害，不减禽虫。苟“圣人”亦有会心，则其法草木也殆将舍“柔脆”而别有取则欤。《墨子·天志》下曰：“顺天之意者兼也，反天之意者别也”；顺天者“义正”，大不攻小，强不侮弱，“圣知”也，逆天者“力正”，攻小侮弱之“盗贼”也。此墨子“立为仪法”之“天”也。然而严复所乐道之斯宾塞，非以人群之强凌弱、众暴寡、贫富不均、上下交征为即物竞天演当然之理乎？是则垄断强梁、营私逐利而无忌讳，墨子所斥为“反天”之“盗贼”者，正亦“顺帝之则”、法天行道之“圣人”、“大人”已。

六、物的体用与象的虚实

——逻辑思维和形象思维的不即和不离

“乾”是«易»卦名。古人将自然与社会现象分为八类，由阴阳两种线体组成八卦：乾为天，坤为地，坎为水，离为火，山为艮，泽为兑，风为巽，雷为震。乾是八卦之首，与坤卦相联对。

«易»里的“象”，就是把一桩具体事物来表示一个抽象的概念。这就提出了文学语言的大问题，“托物寓旨”——通称“比喻”。逻辑思维语言里的比喻，是非有机性或“不即”的；而形象思维语言的比喻，则是有机性或“不离”的，因此诗歌和语言是相依为命的，其“言外之意”是紧密依附着“言内”的。物的体用，象的虚实，皆适于词章谈艺。

（«管锥编»8—15页，1296页，512页；增订2页；手稿5页，68页；«谈艺录»412—417页。）

“乾、元亨利贞”；《正义》：“天者，定体之名；乾者，体用之称。故《说卦》云‘乾、健’者，言天之体以乾为用”。按王应麟《困学纪闻》卷一引晁说之谓“体用事理”之辨本诸佛典，“今学者迷于释氏而不自知”；翁元圻注引周柄中《书李中孚〈答顾宁人论“体”、“用”二字书〉后》，略谓李氏以为二字始见禅家六祖《坛经》而朱子借用，失之未考，据《系辞》韩康伯注及《正义》此节，以证晋、唐经说早已习用。元史绳祖《学斋占毕》卷八论“‘体’、‘用’字不出于近世”，据《正义》此节及“天行健”句《正义》，周、翁均未知也。文廷式《纯常子枝语》卷一〇论二字来历，引《成唯识论》卷一，又卷二九引《肇论》等外，仅引“天行健”句《正义》。《系辞》上“夫易何为者耶”句《正义》再三用二字：“易之功用，其体何为”，“夫子还是说易之体用之状”，“易之体用，如此而已”，诸家胥忽而不征。夫体用相待之谛，思辩所需；释典先拈，无庸讳说，既济吾乏，何必土产？当从李斯之谏逐客，不须采庆郑之谏小驷也。《全晋文》卷一六五释僧卫《十住经合注序》：“然能要有资，用必有本。……斯盖目体用为万法。……夫体用无方，则用实异本”，殊资参解；“资”与“能”即“本”与“用”，亦即“体”与“用”。他如范缜《神灭论》之“质”、“用”；智者《法华玄义》卷一上之“力”、“用”。《文心雕龙·论说》举“般若”以折裴颜、王衍曰：“滞有者全系于形用”；

《文心雕龙》曰“形用”，承魏晋习语。《三国志·魏书·王弼传》裴注引《博物记》：“王粲与族兄凯俱避地荆州，刘表欲以女妻粲，而嫌其形陋而用率；以凯有风貌，乃以妻凯”——谓粲状貌陋而举止率；《周易·乾》王弼注：“天也者，形之名也；健也者，用形者也”，又《坤》注：“地也者，形之名也；坤也者，用地者也。”“形用”即“体用”。《诗·大序》：“诗有六义焉”一节，孔颖达《正义》：“风、雅、颂者，诗篇之异体，赋、比、兴者，诗文之异辞耳。……赋、比、兴是诗之所用，风、雅、颂是诗之成形”；以“形”、“用”对称，而后句所言“形”正是前句所言“体”，亦如《易·乾》孔《正义》之以“体”、“用”当王注之“形”、“用”也。“体用”在《易》王注中曾一见，《困·九二》：“困于酒食”节注：“居困之时，处得其中，体夫刚质，而用中履谦。”《北齐书·杜弼传》诏答所上《老子》注：“理事兼申，能用俱表”。与“用”对称者曰“质”、曰“形”、曰“能”、曰“力”，亦即谓“体”；异名同义，所贵得意忘言。范缜《论》：“神之于质，犹利之于刀，形之于用，犹刀之于利”；《法宝坛经·定慧》第四：“定是慧体，慧是定用，犹如灯光，有灯即光，无灯即暗”。刀利、灯光，真如叶对花当也。唐人用益泛滥，如《全唐文》卷五七九柳宗元《送琛上人南游序》：“又有能言体而不及用者，不知二者不可斯须离也”；卷六〇三刘禹锡《答饶州元使君书》：“承示政事与治兵之要，明体以及用，通经以知权”；司空图《诗品·雄浑》第一开宗明义：“大用外腓，真体内充”——盖佛理而外，词章、经济亦均可言“体用”。且以之为科举名目，如元稹、白居易两人，即同应“才识兼茂、明于体用科”登第。宋儒张载“借用”，早在朱熹前，如《正蒙·神化》：“德其体，道其

用，一于气而已。”李颙、顾炎武皆未察也。顾与李札附见《二曲集》卷一六，有曰：“魏伯阳《参同契》首章云：‘春夏据内体，秋冬当外用’；伯阳东汉人也。……是则并举‘体’、‘用’，始于伯阳，而惠能用之”；李《答顾宁人书》谓“《参同契》道家修仙之书，禅家必不肯阅”，且所言“皆修炼工夫次第，非若惠能之专明心性、朱子之专为全体大用而发也”。顾氏信《参同契》真出东汉人手，又强以修炼之次第附会为理事之资能，姑置勿论；而卫道心切，不欲儒家言之濡染释氏禅宗，乃亟明其沾丐道流方士，浑忘释、道二氏之等属“异端”，殆避阱而不恤堕坑者欤！魏了翁《鹤山大全集》卷一〇九《师友雅言》记李微之云：“《六经》、《语》、《孟》发明多少义理，不曾有‘体’、‘用’二字，逮后世方有此字。先儒不以人废言，取之以明理，而二百年来，才说性理，便欠此二字不得；亦要别寻二字换却，终不得似此精密”（参观许衡《鲁斋遗书》卷二《语录》下论“孔孟未尝言”体用而“每言无非有体有用”）；坦直而亦明通之论矣。岂止宋儒之“说性理”也。戴震憎弃宋学，而《东原集》卷三《答江慎修先生论小学书》以指事、象形、形声、会意为“书之体”，转注，假借为“用文字”，言“六书”者承袭焉（参观顾广圻《思适斋集》卷一五《书段氏〈说文〉后》）；亦征“二字”之“欠不得”也。王应麟引晁说之语，见《嵩山文集》卷一三《儒言》；通篇八十余则，胥阴诋王安石“新学”。“体用”乃王氏心传之一端，其大弟子陆佃《陶山集》卷一一《答李贲书》发挥“君子之学有体有用”，曰：“承教于先生之门，尝闻其一二”；“先生”谓安石。晁氏信奉天台之教，至自号“老法华”（卷一四《净土略因》、卷一七《送郭先生序》、卷一八《题智果帖》）；是则“迷乎释氏”之

讥，非病其释，而病其援释入儒，只许两家鸡犬相闻，而不许骑驿往来。然卷一〇《康节先生〈太玄准易图〉序》云："则体用虽殊，其归一而已矣"；失检误犯乎？抑欲避不能乎？宋人作诗、文，贵"无字无来历"，品图画贵"凡所下笔者，无一笔无来处"（《宣和画谱》卷一一《王士元》）；儒生说理，亦扇此风，斤斤于名义之出典。勇于师心如陆九渊，《象山全集》卷三五《语录》论修词曰："文才上二字一句，便要有出处"，卷二《与朱元晦》、卷一一《与李宰》之二即以"无极"、"容心"、"平心"出于老、庄、列，戒儒者不宜用，正与晁氏之戒言"体用"一揆。严周身之防，亦陈仲子之廉而已。黄震《黄氏日钞》卷五五："'九渊'之说出于《列子》，……而近世名儒陆象山以之自名，岂别有所本耶？"大似反唇相稽，上门骂人耳。《庄子·则阳》："况见见闻闻者也"，郭象注："况体其体，用其性也"；亦以"体"、"用"对称。唐贤首《华严金师子章·论五教》第六："力用相收，卷舒自在"，高辨《金师子章光显钞》释为"以用收体"故"相入"，"以体收用"故"相即"；足证《法华玄义》卷一上之"力"、"用"即"体"、"用"也。唐人以二字为惯语，如《全唐文》卷一高祖《令陈直言诏》："非特乖于体用，固亦失于事情"；若卷四一玄宗《道德真经疏释题词》："故知道者德之体，德者道之用也"；则攸开名理，更属老生常谈矣。北宋儒者中二程"借用"尤多，如程颐《周易程氏传·自序》："体用一源，显微无间"；《河南程氏遗书》卷一一《明道语》："咸恒、体用也；体用无先后"，又"理义、体用也"；屡见不一见。

"象曰：天行健"；《正义》："或有实象，或有假象。实象者，若地上有水、地中生木升也；皆非虚言，故言实也。假象

者，若天在山中、风自火出；如此之类，实无此象，假而为义，故谓之假也。”按《系辞》上：“圣人有以见天下之赜，而拟诸形容，象其物宜，故谓之象。”是“象”也者，大似维果（Vico）所谓以想象体示概念（generi o universali fantastici）。盖与诗歌之托物寓旨，理有相通。故陈骙《文则》卷上丙：“《易》之有象，以尽其意；《诗》之有比，以达其情。文之作也，可无喻乎？”；章学诚《文史通义》内篇一《易教》下：“象之所包广矣，非徒《易》而已。……《易》象虽包《六艺》，与《诗》之比兴，尤为表里。”然二者貌同而心异，不可不辨也。

理赜义玄，说理陈义者取譬于近，假象于实，以为研几探微之津逮，释氏所谓权宜方便也。古今说理，比比皆然。尼采张皇幽渺，云义理之博大创辟者每生于新喻妙譬，至以譬喻为致知之具、穷理之阶，其喧宾夺主耶？抑移的就矢也！《易》之有象，取譬明理也，“所以喻道，而非道也”（语本《淮南子·说山训》）。求道之能喻而理之能明，初不拘泥于某象，变其象也可；及道之既喻而理之既明，亦不恋着于象，舍象也可。到岸舍筏、见月忽指、获鱼兔而弃筌蹄，胥得意忘言之谓也。词章之拟象比喻则异乎是。诗也者，有象之言，依象以成言；舍象忘言，是无诗矣，变象易言，是别为一诗甚且非诗矣。故《易》之拟象不即，指示意义之符（sign）也；《诗》之比喻不离，体示意义之迹（icon）也。不即者可以取代，不离者勿容更张。王弼恐读《易》者之拘象而死在言下也，《易略例·明象》篇重言申明曰：“故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。……然则忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也。……是故触类可忘其象，合义可为其征。义苟在健，何

必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？”盖象既不即，意无固必，以羊易牛，以鬼当鹜，无不可耳。如《说卦》谓乾为马，亦为木果，坤为牛，亦为布釜；言乾道者取象于木果，与取象于马，意莫二也，言坤道者取象于布釜，与取象于牛，旨无殊也。若移而施之于诗：取《车攻》之“马鸣萧萧”，《无羊》之“牛耳湿湿”，易之曰“鸡鸣喔喔”，“象耳扇扇”，则牵一发而动全身，着一子而改全局，通篇情景必随以变换，将别开面目，另成章什。毫厘之差，乖以千里，所谓不离者是矣。

穷理析义，须资象喻，然而慎思明辩者有戒心焉。游词足以埋理，绮文足以夺义，韩非所为叹秦女之媵、楚珠之椟也（《外储说》左上）。王弼之惇惇告说，盖非获已。《大智度论》卷九五《释七喻品》言，诸佛以种种语言、名字、譬喻为说，钝根处处生著。不能得意忘言，则将以词害意，以权为实，假喻也而认作真质，斯亦学道致知者之常弊。古之哲人有鉴于词之足以害意也，或乃以言破言，即用文字消除文字之执，每下一语，辄反其语以破之。《关尹子·三极》篇云：“蜘蛆食蛇，蛇食蛙，蛙食蜘蛆，互相食也。圣人之言亦然。……唯善圣者不留一言”；古希腊怀疑派亦谓反言破正，还复自破，“譬如泻药，腹中物除，药亦泄尽”。释典如《维摩诘所说经·见阿閦佛品》第十二、僧肇《宝藏论·广照空有品》第一，其此例之蔚为大观者乎。拟象比喻，亦有相抵互消之法，请征之《庄子》。罗璧《识遗》卷七尝叹：“文章一事数喻为难，独庄子百变不穷”，因举证为验。夫以词章之法科《庄子》，未始不可，然于庄子之用心未始有得也。说理明道而一意数喻者，所以防读者之囿于一喻而生

执着也。星繁则月失明，连林则独树不奇，应接多则心眼活；纷至沓来，争妍竞秀，见异斯迁，因物以付，庶几过而勿留，运而无所积，流行而不滞，通多方而不守一隅矣。西洋柏格森说理最喜取象设譬，罗素尝嘲讽之，谓其书中道及生命时，比喻纷繁，古今诗人，无堪伦偶。而柏格森自言，喻夥象殊，则妙悟胜义不至为一喻一象之所专擅而僭夺。弗洛伊德言："描述心理，唯有出以拟喻。然必时时更易其喻，盖无一喻堪经久也"。与柏格森语印可。以今揆古，揣庄子之用心，虽不中当亦不远。若夫诗中之博依繁喻，乃如四面围攻，八音交响，群轻折轴，累土为山，积渐而高，力久而入，初非乍此倏彼、斗起欻绝、后先消长代兴者，作用盖区以别矣。

是故《易》之象，义理寄宿之蘧庐也，乐饵以止过客之旅亭也；《诗》之喻，文情归宿之菟裘也，哭斯歌斯、聚骨肉之家室也。倘视《易》之象如《诗》之喻，未尝不可撩我春华，拾其芳草。刘勰称"易统其首"，韩愈赞"易奇而法"，虽勃窣理窟，而恢张文囿，失之东隅，收之桑榆，未为亏也。关尹子以言之彼此相消，比之蛇、蛙、蚓蛆互相吞噬，而苏轼《诗集》卷二四《雍秀才画草虫八物》诗之三《虾蟆》："慎勿困蜈蚣，饥蛇不汝放！"施注云："世有画蜈蚣、虾蟆、蛇三物为图者，谓蜈蚣畏虾蟆，虾蟆畏蛇，而蛇复畏蜈蚣也。今以三物聚而为一，虽有相吞噬之意，无敢先之者；盖更相制服，去一则能肆其毒焉"（参观陆佃《埤雅》卷一〇："旧说蟾蜍食蚓蛆，蚓蛆食蛇，蛇食蟾蜍，三物相值，莫敢先动"）。是则相消不留者，亦能相持并存；哲人得意而欲忘之言、得言而欲忘之象，适供词人之寻章摘句、含英咀华，正若此矣。苟反其道，以《诗》之喻视同《易》

之象，等不离者于不即，于是持“诗无通诂”之论，作“求女思贤”之笺；忘言觅词外之意，超象揣形上之旨；丧所怀来，而亦无所得返。以深文周内为深识底蕴，索隐附会，穿凿罗织；匡鼎之说诗，几乎同管辂之射覆，绛帐之授经，甚且成乌台之勘案。自汉以还，有以此专门名家者。洵可免于固哉高叟之讥矣！

《正义》“实象”、“假象”之辨，殊适谈艺之用。古希腊人言想象，谓幻想事物有可能者，亦有不可能者，例如神话中人生羽翼、三首三身；文艺复兴时期意大利论师马祖尼称述以为亚理士多德遗教者也。非即“实象”与“假象”乎？谈艺者于汉唐注疏未可恝置也。

《全宋文》卷三四

谢惠连《雪赋》：“节岂我名？洁岂我贞？凭云升降，从风飘零；值物赋象，任地班形。素因遇立，污随染成，纵心皓然，何虑何营！”按与墨子之叹“所染”，宗旨迥异。判心、迹为二，迹之污洁，于心无著，任运随遇，得大自在；已是释、老之余绪流风，即谢灵运《山居赋》之别“言心”于“即事”也。盖雪之“节”最易失，雪之“洁”最易污，雪之“贞”若“素”最不足恃，故托玄理以为饰词，庶不“骂题”而可“尊题”。元稹《古决绝词》：“我自顾悠悠而若云，又安能保君皓皓之如雪”，亦隐寓雪之皓皓难保。歌德尝斥雪之“伪洁”，正以其不堪更事接物耳。

《列 子·汤 问》

孔周之剑,“一曰‘含光’,视之不可见,运之不知有,其所触也,泯然无际,经物而物不觉。”按可以喻《老子》四三章所谓“无有入无间”。《墨子·经》上:“次,无间而不相撄也”,《经说》上:“无厚而后可”;含光之剑能以“无厚”而入“不相撄”矣。《诗·大明·正义》引太公论兵法有曰:“谋出无孔”,言机密无隙可窥也,“无孔”、“无间”、“无际”一意。

黑卵醉卧,来丹挥剑,“自颈至腰三斩之,黑卵不觉”,趣出遇黑卵子,“击之三下,如投虚”;黑卵醒曰:“我嗌疾而腰急”,其子曰:“我体疾而支强,彼其厌我哉!”按即“厌魅”之“厌”。意大利古谐诗写英雄宝剑之利,神锋一挥,斩敌两段,其体中断而仍若未触者,故敌虽被杀死而不自知,依然跨马苦战。黑卵中剑“不觉”,乃“剑不能杀人”也;此乃善杀人者能使人死而“不觉”中剑,更诙诡矣。“三宝”剑“皆不能杀人”,“无施于事”,即谓物愈精则用愈寡,物而为“宝”,必物之不轻用乃至不用抑竟无用者耳。《庄子·刻意》:“夫有干将之剑者,柙而藏之,不敢用也,宝之至也。”即余所谓:“物而为‘宝’,必物之不轻用乃至不用抑竟无用者。”意大利古谚云:“物太好遂至于不足贵”,亦斯旨也。

《谈 艺 录》

《后村大全集》卷八《题何秀才诗禅方丈》："能将铅椠事，止作葛藤看"；隐讽诗与禅扞格不两立，文词乃禅家所斩断之葛藤也。卷九十九《题何秀才诗禅方丈》则明言曰："诗家以少陵为祖，说曰：'语不惊人死不休。'禅家以达磨为祖，说曰：'不立文字。'诗之不可为禅，犹禅之不可为诗，何君合二为一，余所不晓。"是矣而尚未分雪明白。禅于文字语言无所执着爱惜，为接引方便而拈弄，亦当机煞活而抛弃。故"以言消言"。其以"麻三斤"、"乾矢橛"等"无意义语"，供参悟，如《朱子语类》卷一百二十四、一百二十六所谓"呆守"、"麻了心"者，祈向正在忘言。既"无意义"，遂无可留恋。登岸则舍筏，病除则药赘也。诗藉文字语言，安身立命；成文须如是，为言须如彼，方有文外远神、言表悠韵，斯神斯韵，端赖其文其言。品诗而忘言，欲遗弃迹象以求神，遏密声音以得韵，则犹飞翔而先剪翮、踊跃而不践地，视揠苗助长，凿趾益高，更谬悠矣。瓦勒利（Paul Valéry）尝谓叙事说理之文以达意为究竟义，词之与意，离而不著，意苟可达，不拘何词，意之既达，词亦随除；诗大不然，其词一成莫变，长保无失。是以玩味一诗言外之致，非流连吟赏此诗之言不可；苟非其言，即无斯致。昔人论赛南古曰："所爱于声音者，以其能为寂静之屏藩也"。读诗时神往心驰于文外言表，则必恬吟密咏乎诗之

文字语言，亦若此尔。当世德国文论师谓："缄默只是语言之背面，其轮廓乃依傍语言而得"。即赛南古爱声音能为寂静"屏藩"之旨。

王从之《淳南遗老集》卷三《论语辨惑自序》曰："圣人之意，或不尽于言，亦不外于言也。不尽于言，而执其言以求之，宜其失之不及也。不外于言，而离其言以求之，宜其伤于太过也。"移此以诠沧浪诗说，可为邻壁之明，而亦他山之石矣。人生大本，言语其一，苟无语言道说，则并无所谓"不尽言"、"不可说"、"非常道"。《庄子·知北游》曰："道不可言，言而非也"，又《徐无鬼》曰："彼之谓不道之道，此之谓不言之辩"；然必有"道"、有"言"，方可扫除而"不道"，超绝而"不言"。"不道"待"道"始起，"不言"本"言"乃得。缄默正复言语中事，亦即言语之一端，犹画图上之空白、音乐中之静止也。毛德纳（F.Mauthner）尝以言语与行走呼吸等视。窃谓人非呼吸眠食不生活，语言仅次之，公私百事，胥赖成办。潜意识之运行，亦勿外言言语语；超现实主义作者本"内心自动作用"，发为诗文，是其明验，而潜意识不离语文，尤为当世心析学者所树新义。海德格尔（Heidegger）至谓古训"人乃具理性之动物"本旨为"人乃能言语之动物"（参观《管锥编》四〇八页），且曰："默不言（schweigen）非喑不言（stumm）。真谈说中方能著静默。必言之有物，庶能无言"。"诗禅"当作如是观。司空表圣《诗品·含蓄》曰："不著一字，尽得风流。""不著"者、不多著、不更著也。已著诸字，而后"不著一字"，以默佐言，相反相成，岂"不语哑禅"哉。英国当世论师或谓诗之高境为"默"，示意而便了，不复置词。马拉梅、克洛岱尔辈论诗，谓行间字际、纸首叶边之无

字空白处与文字缠组，自蕴意味而不落言诠，亦为诗之干体。盖犹吾国古山水画，解以无笔墨处与点染处互相发挥烘托，岂“无字天书”或惨淡经营，妙哉绝艺竟至眇然灭迹哉。破额山人《夜航船》卷八嘲八股文名师“无无生”，传“全白真无”文诀，妙臻“不留一字”之高境；休休亭主之“不著一字，尽得风流”，与无生之“不留一字，全白真无”，毫厘千里焉。吾国“传神写照”，旧有所谓《尸解图》者，“空纸一幅”，不着点墨，陆以湉《冷庐杂识》卷五载之；亦无无生“真白全无”文稿之类矣。陆农师《埤雅》卷十三《杨》论《折杨》、《皇华》之曲曰：“《记》曰：‘清庙之瑟，朱弦而疏越，一唱而三叹，有遗音者矣。’若此，诗之至也。《中庸》曰：‘上天之载，无声无臭。’至矣。”夫《乐记》言“有遗音”也，《中庸》言原“无声”也；农师连类论诗，是混“含蓄”于“全白”矣。易顺鼎实甫《丁戊之间行卷》有九言体一首，《白严同毛实君、廖笙陔、郑砚孙游衡山，遇雨而归，四人者皆无诗，代为解嘲》：“眼前奇景那可乏奇句，此四人者不答皆摇头。得无误信司空表圣说，不著一字谓足称风流。”以文为戏而望文生义，毋庸苛论，顾亦征易氏之误解司空表圣说。不然，易“信”字为“解”字，未始不可嘲戏“四人者”也。

《程氏外书》卷一记伊川语：“得意可以忘言，然无言又不见吾意”，即王从之所谓：“不尽于言，亦不外于言。”盖必有言方知意之难“尽”，本无言又安得而“外”之以求其意哉。谈艺家如姜白石《诗说》云：“文以文而工，不以文而妙，然舍文无妙”；正谓“不尽于言而亦不外于言”也；陆时雍《诗镜·总论》云：“晋多能言之士，而诗不佳，诗非可言之物也。……知能言之为

佳，而不知不言之为妙，此张籍，王建所以病也”，则谓“不外于言而亦不尽于言”耳。

七、贵其因——以务实为本的哲学思想

因物而应，因时为业，因其势而利导之，这是我国哲学家、兵家一再强调的尊重客观事实、遵循客观规律的辩证法的出发点和归宿，俗云：引风吹火，拽牛牵鼻。

（《管锥编》311—313页，543页，573—574页。）

《史记·老子韩非列传》

“老子所贵道，虚无因应，变化于无为。”按“因应”者，因物而应之也。马迁《自序》载乃翁论六家要指所谓：“道家无为，又曰无不为。……其本以虚无为本，以因循为用，无成势，无常形，故能究万物之情。……有法无法，因时为业；有度无度，与物兴舍。……虚者，道之常也；因者，君之纲也。”征之老子之书，如二七章：“善行无辙迹，善言无瑕谪，善数不用筹

策，善闭无关揵而不可开，善结无绳约而不可解”（王弼注：“顺自然而行，不造不始。……顺物之性，不别不析。……因物自然，不设不施”）；三七章：“道常无为而无不为”（注：“顺自然也”）；四九章：“圣人无常心，以百姓心为心”（《注》：“动常因也”）；五四章：“善建者不拔，善抱者不脱”（《注》：“因其根而后营其末”）。《庄子·齐物论》亦曰：“是以圣人不由而照之于天，亦因是也”；又曰：“无适焉，因是已”；又曰：“圣人不从事于务”（郭象注：“务自来而理自应耳，非从而事之也”）。非道家者流亦每标“因”为要指。因时制宜之说，具详前论《秦始皇本纪》。兵家言如：《孙子·虚实》篇：“因形而错胜于众”（曹操注：“因敌形而立胜”）；《史记·孙子、吴起列传》孙膑曰：“善战者因其势而利导之”；《吕氏春秋·决胜篇》：“凡兵贵其因也。因也者，因敌之险以为己固，因敌之谋以为己事。能审而加，胜则不可穷矣。”因之时义大矣哉！《吕氏春秋·贵因》篇尤触类而长之：“故因则功，专则拙，因者无敌。”致知格物，盖莫不然。培根名言曰：“非服从自然，则不能使令自然”。夫服从，即顺也、因也；《管子·心术》篇上：“因也者，舍己而以物为法者也。”《庄子·养生主》庖丁自道解牛曰：“臣之所好者，道也，进乎技矣。……依乎天理，……因其固然”，又《达生》吕梁丈人自道蹈水曰：“与齐俱入，与汩偕出，从水之道，而不为私焉”；于“舍己法物”、“服从自然”之旨。罕譬而喻，吕梁丈人语复可通诸《孟子·离娄》：“所恶于智者，为其凿也，……禹之行水也，行其所无事也”，又《告子》：“禹之治水，水之道也。”“行其所无事”更可印证《文子·自然》：“所谓无为者，……循理而举事，因资而成功，推自然之势。……若夫水用舟，沙用

肄，泥用辎，山用樏，夏棲冬陂，因高为山，因下为池，非吾所为也。”行其所无事即无为之为矣。

《易 林·乾》

《小过》：“从风放火，荻芝俱死。”按《剥》之《坤》同，“放”作“纵”；《泰》之《旅》：“从风放火，牵骐骥尾，易为功力，因催受福”；《贲》之《观》、《井》之《临》同，“从”作“顺”，“催”作“惧”。《淮南子·俶真训》：“巫山之上，顺风纵火，膏夏紫芝与萧艾俱死”；《五灯会元》卷一一风穴延沼章次记僧问：“如何是临机一句？”答：“因风吹火，用力不多”；《红楼梦》第一六回凤姐历举管家奶奶们“全挂子的武艺”，其一为“引风吹火”，“引”视“因”、“从”、“顺”更进一解。“牵骐骥尾”乃倒行逆施，与“从风放火”，事理适反。《明夷》之《大畜》、《革》之《晋》皆曰：“牵尾不前，逆理失臣”；《晋书·后妃传》上惠贾后亦曰：“系狗当系颈，今反系其尾。”窃疑“牵骐骥尾”之“尾”字讹。《吕氏春秋·重己》：“使乌获疾引牛尾，尾绝力勩，而牛不可行，逆也；使五尺童子引其棬，而牛恣所以之，顺也”；《淮南子·主术训》：“今使乌获藉蕃从后牵牛尾，尾绝而不从者，逆也；若指之桑条以贯其鼻，则五尺童子牵而周四海者，顺也。”意大利古掌故书（Trecentonovelle）第一六〇则亦有“捉狗牵尾”之谚，释者曰：“将遭其啮也”，足相发明。

«易 林·恒»

«巽»:"怨虺烧被，忿怒生祸。"按«全三国文»卷四六阮籍«大人先生传»:"然炎丘火流，焦邑灭都，群虺处于裤中而不能出也。"此林言人欲杀虺而不惜自焚其被，取象已开阮嗣宗而用意则踵诸子。«晏子春秋·内篇·问»上:"夫社束木而涂之，鼠因往托焉；熏之则恐烧其木，灌之则恐败其涂";«淮南子·说山训»:"坏塘以取龟，发屋而求狸，掘室而求鼠，割唇而治龋"，又«说林训»:"治鼠穴而坏里闾，溃小疱而发痤疽。"似均逊"怨虺烧被"四字之简妙。

八、《老子》与神秘家的见与蔽

本书著者检出《老子》所言一系列矛盾（美恶、善不善、智愚、利害、昏昭、身名、有无、难易、无为无不为、说不清不要说……等等）中的正反依待的玄理，同中外神秘主义是同乡邻里，所见略同。他们在冥冥的认识长河中，敏锐地感受到矛盾的深刻性及不可解，而又不能用语言自圆其说。在哲学史上，属于“聪明的唯心主义”（《列宁全集》三十八卷305页）。

（管锥编》411—417页，843页，453—459页，844页，474—477页，579—580页，1233—1234页；增订34—35页；手稿55—56页，61页。）

《老 子》二 章

“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前

后相随”；«注»：“喜怒同根，是非同门，故不可得偏举也。”按中外神秘宗之见与蔽，略具此数语，圣·马丁(Saint-Martin)所谓神秘家者流同乡里亦同语言也。兹分说之。

知美之为美，别之于恶也；知善之为善，别之于不善也。言美则言外涵有恶，言善则言外涵有不善；偏举者相对待。斯宾诺莎曰：“言是此即言非彼”；“有无”、“难易”等王弼所谓“六门”，皆不外其理。此无可非议者也。顾神秘宗以为大道绝对待而泯区别。故老子亦不仅谓知美则别有恶在，知善则别有不善在；且谓知美、“斯”即是恶，知善、“斯”即非善，欲息弃美善之知，大而化之。«淮南子·道应训»太清问：“不知乃知耶？知乃不知耶？”无始答以“知善之为善，斯不善已”；盖等此语于“为道日损”。陆佃«埤雅»卷三«羊»类引王安石«字说»云：“羊大则充实而美，美成矣则羊有死之道焉；«老子»曰：‘天下皆知美之为美，斯恶已’”；盖等此语于“福兮祸所伏”。«淮南»肤泛，«字说»附会，然于«老子»语不解作：知美则知亦有恶、知善则知亦有不善，而解作：知即是不知、知美即已是恶、知善即已是不善，无乎不同。«老子»三章：“使民无知无欲”，四章：“和其光，同其尘”，一八章：“大道废，有仁义”，二〇章：“俗人昭昭，我独昏昏，俗人察察，我独闷闷”，四九章：“浑其心”，重言申明，皆«庄子·天地»所云“浑沌氏之术”。«关尹子·三极»谓“利害心”、“贤愚心”、“是非心”、“好丑心”胥不可“明”，是以“圣人浑之”，又«八筹»谓“唯其浑沦，所以为道”；«维摩诘所说经·文殊师利问疾品»第五、«不思议品»第六、«观众生品»第七、«见阿閦佛品»第一二云：“分别亦空”，“法无取舍”，“欲贪以虚妄分别为本”，“于诸法无分别”；«陀罗尼经·梦行分»第三云：“离于二边，住平边相，……

悉不赞毁，……亦不选择”；«圆觉经»云：“得无憎爱，……随顺觉性”；«五灯会元»卷一僧璨«信心铭»云：“至道无他，唯嫌拣择，但莫憎爱，洞然明白”；以至陶勒（Tauler）所谓“混然一团”（on allen underscheit），季雍夫人（Madame Guyon）所谓“圣漠然”（la sainte indifférence）；此物此志也。知美之为美、善之为善，由分别法，生拣择见，复以拣择见，助长分别法，爱憎进而致贪嗔。老子明道德之旨，俾道裂朴散复归宁一。«吕氏春秋·贵公»曰：“荆人有遗弓者，而不肯索，曰：‘荆人遗弓，荆人得之，又何索焉！’孔子闻之曰：‘去其荆而可矣。’老聃闻之曰：‘去其人而可矣。’”即泯人我以齐得丧之意也。虽然，“恶”不偏举，正如“美”也；“不善”须对待，正如“善”也。苟推名辩之理，申老子之语，亦当曰：“天下皆知恶之为恶，斯美已；皆知不善之为不善，斯善已”；东家之西即西家之东尔。顾本道德之旨，老子必仍曰：“天下皆知恶之为恶，斯恶已；皆知不善之为不善，斯不善已”；趋而归之，逃而去之，是皆走尔。鉴差别异即乖返朴入浑，背平等齐物之大道。盖老子于昭昭察察与闷闷昏昏，固有拈有舍，未尝漫无甄选，一视同仁。是亦分别法，拣择见欤！曰无分别，自异于有分别耳，曰不拣择，无取于有拣择耳；又“有无相生”之理焉。一二章云：“圣人为腹不为目，故去彼取此”；三八章云：“大丈夫处其厚不居其薄，处其实不居其华，故去彼取此。”岂非“知美”、“知善”，去取毅然？杨万里«诚斋集»卷九二«庸言»七斥老子“去其人”之语曰：“高则有矣！非其理也。且弓以用言也；‘去其人’，则弓孰得之？得孰用之？”言莫能行，难圆已说，神秘宗盖莫不然。老子说之难自圆者，亦不止一端，孙

盛«老子疑问反讯»（«广弘明集»卷五）拘挛一字一句，抑又末已。如白居易«读〈老子〉»云："言者不知知者默，此语吾闻于老君；若道老君是知者，缘何自著«五千文»？"①；又如一三章曰："及吾无身，吾有何患？"，而七章、四四章、五二章乃曰："外其身而身存"，"名与身孰亲？"，"毋遗身殃"。盖身求存而知欲言，真情实事也；无身无言，玄理高论也。情事真实，逃之不得，除之不能，而又未肯抛其玄理，未屑卑其高论；无已，以高者玄者与真者实者委蛇而为缘饰焉。于是，言本空也，傅之于事，则言辩而遁；行亦常也，文之以言，则行伪而坚。"无言"而可以重言、寓言、卮言、荒唐之言矣；"无身"而可以脂韦滑稽、与世推移、全躯保命、长生久视矣；"无为"而可以无不为，无所不为矣；黄老清静，见之施行而为申韩谿刻矣。且朴必散，淳必漓，如道一生二也。夫物之不齐，故物论难齐；生拣择见，由于有分别法。虽老子亦不得不谓有"美"与"善"故得而"知为美"、"知为善"也。憎法之有分别，乃欲以见之无拣择为对治，若鸠摩罗什所言"心有分别，故钵有轻重"（«高僧传»卷二），因果颠倒，几何不如闭目以灭色相、塞耳以息音声哉？严复评点«老子»二〇章云："非洲鸵鸟之被逐而无复之也，则埋其头目于沙，以不见害者为无害。老氏'绝学'之道，岂异此乎！"摭拾西谚（the ostrich policy），论允喻切。窃谓黑格尔尝讥谢林如"玄夜冥冥，莫辨毛色，遂以为群牛皆黑"，亦可借评。

白居易又有«赠苏炼师»："犹嫌庄子多词句，只读«逍遥»六

---

① 德国诗人（Klopstock）教人修词立言以简省为贵（die Kürze），愈省愈妙，或评之曰："若然，则以此教人时即已自背其教矣"，可参观。

七篇”，可与其«读‹老子›»参观。«全晋文»卷一八何劭«王弼别传»载裴徽问曰：“夫无者，诚万物之无资，圣人莫肯致言，而老子申之无已，何耶？”即«读‹老子›»诗意。

“有无相生，难易相成”等“六门”，犹毕达哥拉斯所立“奇偶、一多、动静”等“十门”，即正反依待之理。«管子·宙合»：“是非有，必交来”；«墨子·经»上：“同异交得，放有无”（“放”即“仿”）；«庄子·齐物论»：“彼出于是，是亦因彼，彼是方生之说也。……是亦彼也，彼亦是也”，又«秋水»：“知东西之相反而不可以相无”；«维摩诘所说经·入不二法门品»第九：“从我起二为二”，肇注：“因我故有彼，二名所以生。”曰“相生”，曰“交来”，曰“交得”，曰“因”，曰“从起”，皆言此理。“难易相成”，可以老解老。六三章云：“图难于其易，为大于其细；天下难事，必作于易，天下大事，必作于细”，此一意也；循序以进，渐靡以成，霤穿石，纡断干也。«韩非子·喻老»说“大必起于小，族必起于少”，而举塞穴涂隙以免水火为患，曰：“此皆慎易以避难，敬细以远大者也。”谓及事之尚易而作之，则不至于难为，及事之尚细而作之，则无须乎大举，似违此章本意。老云“图难”、“作于易”，所以进取；韩云“避难”、“慎易”，所以防免；着眼有别。韩盖恐涓涓者将为江河而早窒焉，患绵绵者将寻斧柯而先抓焉，移解六四章之“其脆易泮，其微易散”云云，庶几得之。«左传»隐公元年祭仲劝郑庄公除太叔段曰：“无使滋蔓，蔓难图也”；«国语·吴语»申胥谏夫差与勾践盟曰：“及吾犹可以战也；为虺勿摧，为蛇将奈何！”；«后汉书·丁鸿传»上封事云：“夫坏崖破岩之水，源自涓涓，干云蔽日之木，起于葱青；禁微则易，救末者难”；均韩非此节之旨也。六四章又云：“合抱之木生于毫末，

九层之台起于累土，千里之行始于足下”，可为立者说法，犹《荀子·劝学》言“积土成山，积水成渊，积蹞步以至千里”，或《学记》言“蛾子时术之”，真积力久，勉督之词也；而亦可为破者说法，犹《左传》、《韩非子》等云云，防微杜渐，则成儆戒之词矣。复一喻之两柄耳。六三章云：“多易必多难，是以圣人犹难之，故终无难矣”，此另一意；《国语·晋语》四郭偃答晋文公曰：“君以为易，其难也将至矣；君以为难，其易将至焉”，可借以解老。刘昼《新论·防欲》云：“将收情欲，必在危微”，又云：“塞先于未形，禁欲于危微”，亦韩非意；宋儒以下，习言《书·大禹谟》之“危微精一”，不知六朝尚有此用，李密《陈情表》：“人命危浅，朝不保夕”，《文选》五臣注吕延济云：“危、易落，浅、易拔”，正刘语的诂也。《陈书·傅绰传》载绰所撰《明道论》，有云：“夫居后而望前，则为前，居前而望后，则为后。而前后之事犹如彼此，彼呼此为彼，此呼彼为彼，彼此之名，的谁居处？以此言之，万事可知矣。本末前后，是非善恶，可恒守耶？”以为“诸见不起”，则对待自消，化察察昭昭为昏昏闷闷。神秘宗深知“六门”之交得而不可偏举，欲消除而融通之，乃一跃以超异同，一笔以勾正反，如急吞囫囵之枣、烂煮糊涂之面，所谓顿门捷径者是。《老子》二〇章云：“唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去若何？”；《庄子·大宗师》云：“故其好之也一，其弗好之也一，其一也一，其不一也一。……与其誉尧而非桀也，不若两忘而化其道”；即径谓“六门”、“二名”，多事无须，欲大抹杀以为无町畦也。《论语·子罕》孔子说“偏其反而”曰：“何远之有？”何晏注：“以言权道，反而后至于大顺也”，全取《老子》六五章语；毛奇龄《论语稽求

篇» 卷四亦释为“相反之思”相成“以作正”。参之«中庸»之“执其两端用其中”，亦儒家于辩证之发凡立则也。宋儒张载«正蒙·太和»:“两不立则一不可见，一不可见则两之用息。……有象斯有对，对必反其为，有反斯有仇，仇必和而解”；«参两»:“一故神，两故化”；义昭纲举，逾越前载。«朱子语类»言:“善、恶虽相对，当分宾主；天理、人欲虽分派，必省宗孽”；更进而谓相对者未必相等。罗璧«识遗»卷七«对独说»发挥斯意，魏源«古微堂集»内集卷一«学篇»之一一阴袭之而稍加文藻，其词曰:“天下物无独必有对，而又谓两高不可重，两大不可容，两贵不可双，两势不可同，重、容、双、同，必争其功。何耶？有对之中，必一主一辅，则对而不失为独。乾尊坤卑，天地定位，万物则而象之，此尊而无上之谊焉。是以君令臣必共，父命子必宗，夫唱妇必从，天包地外，月受日光。虽相反如阴阳、寒暑、昼夜，而春非冬不生，四夷非中国莫统，小人非君子莫为懈蠓，相反适以相成也。手足之左，不如右强。”囿于“三纲”之成见，举例不中，然颇识正反相“对”者未必势力相等，分“主”与“辅”。盖名言之正反，仇对而不能和、专固而不能化者也。“善”名则义谓“善”，“恶”名则义谓“恶”耳。然事物之称正反者，则可名非常名，未尝纯一而无他、定恒而不变，消长乘除；名“善”者得以成“恶”，名“恶”者得以成“善”焉，或又杂糅而“善恶混”焉，顾“善”“恶”两名之义判一正一反，自若也。名言之正反，交互对当，一若力敌德齐；“善”之与“恶”，并峙均势，相得始彰，相持莫下也。然事物之称正反者，必有等衰，分强弱，“对而不失为独”，故“善”可克“恶”，“恶”或胜“善”焉。董仲舒«春秋繁露·基义»言“物莫无合，而

合各有阴阳”，然“阴道无所独行”，意即阴阳对待而阳主阴辅也，至罗氏而畅阐之。释书如《陀罗尼经·梦行分》第三论“住中道心”，“离于二边”，《金刚仙论》卷三、卷七论“中道之理”，不“堕二边”；至宗宝编《六祖大师法宝坛经·付嘱》第一〇云：“出语尽双，皆取对法”，“二道相因，生中道义”，更简了矣。

正反相对未必势位相等，二者非为齐偶（coordination），乃判主从（subordination）。古希腊时柏拉图及亚理士多德亦一变旧说，使“对立之两名由水平线关系变而为垂直线关系，由平等变而为不平等”。即魏源所谓：“有对之中，必一主一辅，则对而不失为独。”

“手足之左，不如右强。”按古医书早云尔。《内经素问》第五《阴阳应象大论》：“天不足西北，故西北方阴也，而人右耳目不如左明也。地不满东南，故东南方阳也，而人左手足不如右强也。”“明”字该“耳目”二者，犹《后汉书·杨厚传》之“并及”、“兼言”也（参观《管锥编》47页）。

董仲舒、朱熹、罗璧、魏源辈论事物相对相持者未必势力相等相敌，可参观唐释澄观《华严经疏钞会本》卷三四《光明觉品》第九“多中无一性”节下疏，言“一多相依，互为本末”，而“总有十义”。其二“双现同时，相资无碍”，其八“力用交彻，有力相持”，即矛与盾之势均力敌也；其一“孤标独立”，其六“无力相持”，即矛与盾之强弱悬殊而判“宾主”、“主辅”矣。

《老子》五六章

“知者不言，言者不知。”按《庄子·天道》及《知北游》亦道此；《知北游》且曰：“辩不如默，道不可闻。……道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。……至言去言，至为去为。”皆申说“道可道，非常道”，白居易所为反唇也（见前论第一、二章）。《吕氏春秋·精谕》：“圣人相谕不待言，有先言言者也。……故胜书能以不言说，而周公旦能以不言听。……至言去言，至为无为”（《淮南子·道应训》、《列子·说符》略同）。虽用庄子语，一若高论玄虚而实与庄貌同心异，盖指观人于微之术。其举例如善察“容貌音声”、“行步气志”，正类《战国策·赵策》一记郄疵谓知伯“韩、魏之君必反”，知伯以告，“郄疵谓知伯曰：‘君又何以疵言告韩、魏之君为？’知伯曰：‘子安知之？’对曰：‘韩、魏之君视疵端而趋疾。’”《孟子·尽心》所谓：“见面盎背，四体不言而喻”，诗人所谓：“片心除是眉头识，万感都从念脚生”（胡仲参《竹窗小稿·秋思》），或奸细所谓：“目语心计，不宣唇齿”（《三国志·吴书·周鲂传》），亦犹情侣之眼色、喑哑之手势，不落言诠而传情示意，均是“能交谈之静默”（untaire parlier）而已。此等不出声而出话，纵即离绝言说——《天道》之“名”与“声”，不免依傍迹象——《天道》之“形”与“色”。故吕不韦之“不言”，乃可言而不必言；老、庄之“不言”，乃欲言而不能言；一则无须乎有言，一则不可得而言。释澄观

«华严疏钞悬谈»卷二一:“丝竹可以传心，目击以之存道，既语默视瞬皆说，则见闻觉知尽听，苟能得法契神，何必要因言说？……漏月传意于秦王，果脱荆轲之手；相如寄声于卓氏，终获文君之随”；亦只足为«精谕»之衍义尔。释典反复丁宁:“心行处灭，言语道断”(«维摩诘所说经·弟子品»第三又«见阿阅佛品»第一二、«中论·观法品»第一六、«大智度论·释天主品»第二七、«肇论·涅槃无名论»第四、«法华玄义»卷一〇上、«法华文句记»卷二六等)，始与老、庄有契。«维摩诘所说经·入不二法门品»第九记文殊问法，“维摩诘默然无言，文殊师利叹曰:‘善哉！善哉！乃至无有文字语言，是真入不二法门！’”；尤后世所传诵乐道。如«世说新语·文学»:“支道林造«即色论»，示王中郎，中郎都无言。支曰:‘默而识之乎?’王曰:‘既无文殊，谁能见赏！’”；«文选»王屮«头陀寺碑»:“是以掩室摩竭，用启息言之津；杜口毗邪，以通得意之路。”所谓“圣默然”，亦«五灯会元»卷四赵州从谂说僧灿«信心铭»所谓:“才有语言，是拣择，是明白。”刘禹锡罕譬而喻，«赠别君素上人诗»并«引»:“夫悟不因人，在心而已。其证也，犹喑人之享太牢，信知其味，而不能形于言，以闻其耳也”；«五灯会元»卷一六慧林怀深章次:“僧问:‘知有，道不得时如何?’师曰:‘哑子吃蜜。’”席勒有句云:“脱灵魂而有言说，言说者已非灵魂”，可以囊括斯旨。不“明”不“白”，即«文子·微明»:“冥冥之中，独有晓焉；寂寞之中，独有照焉。其用之乃不用，不用而后能用之也；其知之乃不知，不知而后能知之也”；亦即«庄子·齐物论»:“庸讵知吾所谓知之非不知耶？庸讵知吾所谓不知之非知耶?”,«人间世»之“以无知知”,«徐无鬼»之“无知而后知之”,

«知北游»:“论则不至，明见无值”（郭象注:“暗见乃值”），“媒媒晦晦，无心而不可与谋。”«天道»:“冥冥之中，独见晓焉”，«在宥»:“至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。”«关尹子·九药»至曰:“圣人言蒙蒙，所以使人聋；圣人言冥冥，所以使人盲；圣人言沉沉，所以使人喑”；«五灯会元»卷三庞蕴居士曰:“眼见如盲，口说如哑”；勃鲁诺（Giordano Bruno）亦以盲哑人为证道之仪型，示知见易蔽，言语易讹。盲、聋、哑人正“沉冥无知”境界之寓像耳。

白居易之嘲，庄子固逆料而复自解之。«寓言»:“故云无言，言无言，未尝言，终身不言，未尝不言”；«徐无鬼»:“丘也闻不言之言矣”；«则阳»:“其口虽言，其心未尝言。”夫既不言即言，则言亦即不言，«在宥»之“渊默而雷声”即«天运»之“雷声而渊默”。绝肖后世嘲“禅机颠倒倒颠”，所谓“这打叫做不打，不打乃叫做打”（真复居士«续西游记»第九〇回，参观张耒«明道杂志»丘浚掴珊禅师事、沈廷松«皇明百家小说»第一一三帙潘游龙«笑禅录»经说有我即是非我节），谑而未为虐矣。«列子·仲尼»称南郭子:“亦无所不言，亦无所不知；亦无所言，亦无所知”；只泯正与反而等之，不综正与反而合之，又齐物和光之惯技也。释氏亦然。«维摩诘所说经·观众生品»第七:“舍利弗默然不答，天曰:‘如何耆旧大智而默?’答曰:‘解脱者无所言说，故吾是不知所云。’天曰:‘言说文字皆解脱相。……是故舍利弗无离文字说解脱也。所以者何？一切诸法是解脱相。……’舍利弗言:‘善哉！善哉！’”；僧肇注:“未能语默齐致，触物无阂。”«华严经·十通品»第二八:“能于一切离文字法中生出文字，与法与义，随顺无违，虽有言说，而无所著”；

释澄观《华严经疏钞悬谈》卷一〇:“以无言之言,诠言绝之理”,又卷一六:“从初得道,乃至涅槃,不说一句,……即寂寞无言门。……斯皆正说之时,心契法理,即不说耳,明非缄口名不说也。”释宗密《禅源诸诠都序》卷下之一:“药之与病,只在执之与通。先德云:‘执则字字疮疣,通则文文妙药’”(参观《大乘本生心观经·发菩提心品》第一一、《大智度论·我闻一时释论》第二、《中论·观行品》第一三等)。释延寿《宗镜录》卷六〇:“说与不说,性无二故。……《思益经》云:‘汝等比丘,当行二事:一、圣说法,二、圣默然。’……故昔人云:‘幻人说法幻人听,由来两个总无情;说时无说从君说,听处无听一任听。’”《五灯会元》卷三隐峰章次沩山灵祐曰:“莫道无语,其声如雷”;卷七玄沙宗一偈:“有语非关舌,无言切要词”,又卷一五云门文偃开堂训众:“若是得底人,道火不能烧口;终日说事,未尝挂着唇齿,未尝道着一字;终日着衣吃饭,未尝触着一粒米、挂一缕丝。”盖彼法之常谈,亦文士之口头禅,如王勃《释迦如来成道记》:“或无说而常说,或不闻而恒闻”;王维《谒璿上人》诗《序》:“默语无际,不言言也”,又《荐福寺光师房花药诗序》:“故歌之咏之者,吾愈见其默也”,又《为幹和尚进注〈仁王经〉表》:“以无见之见,不言之言”,“法离言说;了言说即解脱者,终日可言。法无名相;知名相即真如者,何尝坏相。”陆游《渭南文集》卷一五《〈普灯录〉序》:“盖非文之文、非言之言也。”白居易尝学佛参禅,自作《读禅经》诗解道:“言下忘言一时了”,却于《老子》少见多怪,何知二五而不晓一十哉?

神秘宗别有一解嘲之法,则藉口于以言去言、随立随破是也(参观《周易》卷论《乾》)。《金刚经》:“所言一切法,即非一

切法，是名一切法”；《关尹子·三极》：“蜘蛆食蛇，蛇食蛙，蛙食蜘蛆，互相食也。圣人之言亦然：言有无之弊，又言非有非无之弊，又言去非有非无之弊。言之如引锯然，唯善圣者不留一言”；祝世禄《环碧斋小言》：“禅那才下一语，便恐一语为尘，连忙下一语扫之；又恐扫尘复为尘，连忙又下一语扫之。”前论四〇章引《庄子》郭象注之“无无”、“遣遣”；《中论·观涅槃品》第二五之“亦边亦无边，非有非无边；亦常亦无常，非常非无常”；以及禅宗之“下转语”，即引锯、扫尘、吐言自食之例，复如服药以治病而更用药以解药焉。西方赏析文体者（K.Vossler）谓神秘家言，词旨纷沓若狂舞然，后语抵销前语；亦资参证。《商君书》有“以言去言”之语，命意悬殊。《垦令》：“此谓以法去法，以言去言，……以刑去刑，刑去事成”；《去强》：“以刑去刑，国治”；《画策》：“故以战去战，虽战可也；以杀去杀，虽杀可也；以刑去刑，虽重刑可也”；《赏刑》：“明赏之犹至于无赏也，明刑之犹至于无刑也，明教之犹至于无教也。”盖谓出一令可以止横议、杀一犯可以儆百众。《书·大禹谟》：“刑期于无刑”；《鹖冠子·王铁》：“以死遂生”，陆佃注：“以杀止杀”；同归一揆。固非神秘宗随立随破、不留一言之旨，而自有当于相反相成、轮转环流之理。神秘宗不妨假借商君语曰：以言去言，虽多言可也。

神秘宗尚可以权宜方便自解。如《大智度论·我闻一时释论》第二所谓“于无我法中而说‘我’”，又《释七喻品》第八五所谓诸佛欲晓钝根，故“以种种语言譬喻为说”。慧皎《高僧传》卷八《论》：“夫至理无言，玄致幽寂。幽寂故心行处断，无言故言语路绝。言语路绝，则有言伤其旨；心行处断，则作意失其

真。所以净名杜口于方丈，释迦缄默于双树。故曰：‘兵者不祥之器，不获已而用之’；言者不真之物，不获已而陈之。”王绩《东皋子集》卷下《答陈道士书》：“昔孔子曰‘无可无不可’，而欲居九夷；老子曰‘同谓之玄’，而乘关西出；释迦曰‘色即是空’，而建立诸法。此皆圣人通方之玄致，岂可以言行诘之哉！”白居易之诗，正“以言行诘”老子者也。白尝学佛，乃未闻《华严经·离世间品》第三八之六所谓“权实双行法”或《魏书·释老志》所谓“权应”，何欤？

《易·系辞》上曰：“书不尽言，言不尽意”，最切事入情。道、释二氏以书与言之不能尽，乃欲并书与言而俱废之，似斩首以疗头风矣。《圆觉经》云：“有照有觉，俱名障碍。……照与照者，同时寂灭；譬如有人，自断其首，首已断故，无能断者”；盖彼法方且沾沾以下策为捷径焉！晁迥《法藏碎金录》卷四：“孔子曰：‘余欲无言’，有似维摩诘默然之意”；沈作喆《寓简》卷七亦谓维摩诘默然似颜回之“终日不违如愚”。援儒入释，如水与油，非若释之于道，如水与乳也。陆九渊《象山全集》卷三四《语录》：“如曰：‘予欲无言’，即是言了”，意亦欲区别孔子于维摩诘耳。

《庄子·知北游》：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说”；郭象注：“此孔子之所以云：‘予欲无言’。”援孔入道，如晁迥之援孔入释也。

《孟子》论“不言而喻”，明曰：“其生色也”；即著迹见象。《管子·枢言》论“先王贵周”——即保密——“周者不出于口，

不见于色”；«吕氏春秋»所说乃“不出于口”，而未“不见于色”。«礼记·曲礼»论“为人子之礼”，曰：“听于无声，视于无形”；宋儒以“先意承志”释之，又正«吕氏春秋»之“先言言”耳。

古道家言中，«道德指归论»再三以盲聋哑喻至道。«天下有始篇»：“为喑为聋，与天地同；为玄为默，与道穷极”；«知者不言篇»：“聪明内作，外若聋盲。……得道之士，损聪弃明，不视不听，若无见闻，闭口结舌，若不知言”；«万物之奥篇»：“君子之立身也，如喑如聋，若朴若质，藏言于心，常处玄默”；«上士闻道篇»：“简情易性，化为童蒙，无为无事，若痴若聋”；«知不知篇»：“处无能之乡，托不知之体。……若盲若聋，无所闻见。”«老子»二〇章重言“我愚人之心也哉！”，“而我独顽似鄙”，后学遂至此极。世俗流传，文昌帝君有两侍童，一“天聋”、一“地哑”，«后西游记»第二四回、«坚瓠八集»卷四即言之，意亦发于“为喑为聋，与天地同”耳。

«列子·天瑞»

“无知也，无能也，而无不知也，而无不能也。”按自是释、道之高论，已成老生之常谈。晁迥«法藏碎金录»卷二：“古德云：‘有所知者，有所不知，无所知者，无所不知。’上八字有似夜有其烛，烛不及而有所不见；下八字有似昼无其烛，烛不用而无所不见。”设譬甚佳，可以借解。

“运转亡已，天地密移，畴觉之哉？……损益成亏，随世随死，往来相接，间不可省，畴觉之哉？凡一气不顿进，一形不顿亏。……亦如人自世至老，貌色智态，亡日不异，皮肤爪发，随世随落，非婴孩时有停而不易也。间不可觉，俟至后知”；《注》：“此则庄子舟壑之义。”按《庄子·秋水》：“物之生也，若骤若驰，无动而不变，无为乎，无不为乎，固将自化”；又《养生主》：“指穷于为薪，火传也，不知其尽也”；郭象注：“人之生也，一息一得耳，向息非今息，故纳养而命续”；与《列子》此节意义较近，张湛等仅知有《大宗师》而已！“间”如《墨子·经》上“有间，中也；间，不及旁也”之“间”，“俟至”之“至”即“及旁”之“及”；“停”如《水经注》卷一三平城静轮宫节“物不停固”或卷一六太学石经节之“世代不同，物不停故”之“停”，即朱庆馀《近试上张籍》“洞房昨夜停红烛”之“停”，谓保留。《庄子·大宗师》所言“密移”，乃潜移也，故曰：“然而夜半有力者负之而走，昧者不知也。”《列子》此节所言“密移”，乃渐移也，息息不停，累微得著，故曰：“间不可省、觉，不顿进、亏”。着眼大异。渐必潜，而潜未必渐。黑格尔论量之渐积以至质之突变，举母腹中儿自怀胎渐至免身为例，与列子之举婴孩至老为例，其揆一焉。刘昼《新论·惜时》篇：“夫停灯于缸，先焰非后焰，而明者不能见；藏山于泽，今形非昨形，而智者不能知。何者？火则时时灭，山亦时时移。”亦如张湛以《列子》之渐移解《庄子》之潜移，实非夜半负山之本旨。《淮南子·说林训》：“河水之深，其壤在山”，高诱注：“言非一朝一夕”，仍属朝夕渐移，非半夜潜移也。《列子》“自世至老”之喻，近取诸身，如嵇康《养生论》：“亡之于微，积微成损，积损成衰，从衰得白，从白得老。”其寓意

又与释氏暗通消息，如«肇论·物不迁论»第一云:“然则庄生之所以藏山，仲尼之所以临川，斯皆感往者之难留，岂曰排今而可往？人则谓少壮同体，百龄一质，徒知年往，不觉形随。是以梵志出家，白首而归，邻人见之曰:‘昔人尚存乎?’梵志曰:‘吾犹昔人，非昔人也。’邻人皆愕然”（元康«肇论疏»卷上:“未详所出经也”）。至«弘明集»卷五罗含«更生论»:“今谈者徒知向我非今，而不知今我故昔我耳”，则如«天瑞»林类之言轮回转世，命意大异。就一生言，“今人”非“昔人”，而兼他生言，“今我”是“昔我”，胡越肝胆之旨尔。词章如刘禹锡«送鸿举游江南»七言古诗«引»:“因思夫冉冉之光，浑浑之轮。时而言，有初、中、后之分；日而言，有今、昨、明之言；身而言，有幼、壮、艾之期。乃至一瞥欻、一弹指中际皆具，何必求三生以异身耶?”（参观苏轼«过永乐长老已卒»:“三过门间老病死，一弹指顷去来今”）；柳宗元«戏题石门老东轩»:“坐来念念非昔人”；邵雍«击壤集»卷一二«寄曹州李审言龙图»之二:“向日所云‘我’，如今却是‘伊’；不知今日我，又是后来谁?”皆“薪尽火传”、“无日不异”、“犹昔非昔”之佳诠也。«维摩诘所说经·弟子品»第三:“诸法不相待，乃至一念不住”，肇注:“弹指顷有六十念过”，而康僧会«安般守意经序»:“弹指之顷，心九百六十转；一日一夕，十三亿意”（«全三国文»卷七五；«法苑珠林·释念篇»第二六引«惟无三昧经»则云:“一日一宿,有八亿四千万念”）；若“念念非昔人”，则一昼夜当得十三亿我！西方旧日诗家谓人心变动不止，一小时中二十余今昔人代谢；近世文家言经久不变之情感乃无量数似同实异、乍生即灭之情感连续而成，吾人一生中心性死而复活，相继相贯；或言瞬息间百

千万我故新递续。亦有质往年迁之说。斯宾诺莎言人身中新陈代谢，每至通体都失本来，何待横尸，方为死亡。叔本华言吐故泄秽即肉体之部分死亡，人于大死、全死以前，无时无日不小死。流俗又相传人之骨肉发肤每七年悉换却一过。古诗有云："生命即息息相续之死亡"；当世名家小说中托为医生语曰："生即死"。皆此意尔。

《焦氏易林·渐》

《大过》："鹰鹞猎食，雉兔困急，逃头见尾，为害所贼。"按《革》之《蛊》同，首句作"鹰鹞欲食"；《革》之《离》亦云："逃头见足，身困名辱，欲隐避仇，为害所贼。"苏轼《栾城集》卷一《次韵子瞻闻不赴商幕》第一首："闭门已学龟头缩，避谤仍兼雉尾藏"，自注："雉藏不能尽尾，乡人以为谚"；杨棨《蝶厂诗集·壬寅六月纪事》："未凭驼足走，先学雉头藏"；吾乡谚亦有："藏头野鸡，缩头乌龟"，一自信为人不能见己，一示人以己不敢见人，撮合之巧，冥契栾城。观此林则汉人已云然矣。西土谓为"鸵鸟术"（the ostrich policy），严复尝举以讽老子，别见《老子》卷论第二章。《吕氏春秋·自知》言盗钟者"恐人闻"钟音"况然"，乃"自掩其耳"；《楞严经》卷六："譬如有人，自塞其耳，高声大叫，求人不闻"；十八世纪德国文家（Lichtenberg）云："俗情以为己不见人，则人亦不己见，如小儿欲无人睹而自闭其目也"；皆《易林》所谓"雉兔逃头"之心理。夫盗钟必

用手，即钟轻而一手可挈，两耳亦只能掩一，依然闻“况然”之音，须黈纩塞耳始中，《吕览》之喻似逊《楞严》之周密矣。《魏书·尔朱荣传》表：“掩眼捕雀，塞耳盗钟”，以《后汉书·何进传》陈琳语对《吕览》语，铢铢悉称。

《全晋文》卷一一六

葛洪《〈关尹子〉序》。按《关尹子》之为赝托，说者无异词。其文琢洗莹洁，显出唐宋人手，格调不特非先秦，亦不足以充六朝也。《吕氏春秋·不二》曰：“关尹贵清，子列子贵虚”，一字之品，三隅难反。然张湛序《列子》所谓：“所明往往与佛经相参，大归同于老、庄”，则大可移评今本《关尹子》；微惜好比附五行，自玷其书，遂勿得与《列子》比数。窃谓老之言幼眇，庄之言俶诡，佛经言冗不杀，《关尹子》虽依傍前人，而融贯禅玄，择精削繁。欲知吾国神秘宗指略，易简便读，无或逾其书焉者，正如西方神秘家言要览，莫过赝托之狄奥尼修士(Pseudo-Dionysius the Areopagite)也。葛洪之序，自亦伪撰。《关尹子》论道德，洪仅知有方术；关尹子《四符》：“若有厌生死心，超死生心，止名为妖，不名为道”；洪所尽心竭力以求者，正《关尹子》所摈斥之“妖”而已。《抱朴子》自序：“今为此书，粗举长生之理”，内篇《金丹》至谓：“还丹、金液二事，盖仙道之极也”，《释滞》且病《老子》于长生之术语焉不详，“文子、庄子、关令尹喜之徒”，皆“永无至言”（参观《老子》卷论第一三章）。

此序却扑喜礼赞:“尹真人《文始经》九篇，洪爱之，诵之，藏之，拜之。……方士不能到，先儒未尝言，可仰而不可攀，可玩而不可执，可鉴而不可思，可符而不可言。”与“永无至言”之诃，何自相矛盾乎？抑两面二舌耶？彼托洪之名赝作此序者，盖未尝细检《抱朴子》也。序中一节云:“洪每味之：冷冷然若蹑飞叶而游乎天地之混溟，茫茫乎若履横校而浮乎大海之渺漠，超若处金碧琳琅之居，森若握鬼魅神奸之印，倏若飘鸾鹤，怒若斗虎兕，清如浴碧，惨若梦红。”此中晚唐人序诗文集惯技，杜牧《李昌谷诗序》是其著例，牧甥裴延翰《樊川文集序》:“窃观仲舅之文”云云，亦即是体。他如顾况《右拾遗吴郡朱君集序》、张碧《诗自序》、李商隐《容州经略使元结文集后序》、吴融《奠陆龟蒙文》，皆荦荦大者；司空图《注〈愍征赋〉述》:“观其才情之旖旎也，有如霞阵叠鲜”云云，尤为伟观，可与《二十四诗品》相表里。然则《关尹子》之成书，倘亦在晚唐欤？胡应麟《少室山房类稿》卷一〇三又《少室山房笔丛》卷三一言《关尹子》冠以刘向一序，乃“晚唐人学昌黎声口”，严辑《全汉文》卷三七录刘向《关尹子书录》，按语:“此疑依托”；而均未及葛洪此序。唯谭献《复堂日记》卷五云:“《关尹子》稚川一序，文句险谲，亦赝鼎也”；虽只以文词断之，亦为具眼矣。

九、一致不是单调，争执可分善恶

这是中国早期哲学辩证法的一大发现：不同之同、可与否的统一，这才是如音乐相异而产生的和谐。孟德斯鸠认为“亚洲的专制一统”不足为训，可启今人。

（《管锥编》236—238页，398页；增订23页。）

《左传正义》昭公二十年

齐景公曰：“和与同异乎？”晏子对曰：“异！和如羹焉，水火醯醢盐梅，以烹鱼肉，煇之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。……君臣亦然。君所谓可，而有否焉，臣献其否，以成其可；君所谓否，而有可焉，臣献其可，以去其否。……声亦如味，一气、二体、三类、四物、五声、六律、七音、八风、九歌以相成也，清浊、大小、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入周疏以相济也。……若以水济水，谁

能食之？若琴瑟之专壹，谁能听之？同之不可也如是！”按«国语·郑语»史伯对郑桓公曰：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。……声一无听，物一无文，味一无果，物一无讲。”«论语·子路»章“君子和而不同”句，刘宝楠«正义»引«左传»、«国语»之文释之，当矣。«管子·宙合»篇论君臣之道如“五音不同声而能调，五味不同物而能和”，已蕴晏、史之旨。史不言“彼平此”、“异物相平”，而曰“他平他”，立言深契黑格尔之理（Beide sind auf gleiche Weise Andere）。«孔丛子·抗志»篇：“卫君言计是非，而群臣和者如出一口。子思曰：……自是而臧之，犹却众谋，况和非以长乎？”子思之“和”，正晏、史之“同”也。«淮南子·说山训»：“事固有相待而成者：两人俱溺，不能相拯，一人处陆则可矣。故同不可相治，必待异而后成”；高诱注全本晏子语。晏、史言“和”犹«乐记»云：“礼者，殊事合敬者也，乐者，异文合爱者也”；“殊”“异”而“合”，即“待异而后成”。古希腊哲人道此，亦喻谓音乐之和谐，乃五声七音之辅济，而非单调同声之专壹。赫拉克利都斯反复言，无高下相反之音，则乐不能和，故同必至不和而谐出于不一。柏拉图尝引其语而发挥之，并取譬于爱情。苏格拉底尝谓国家愈统一愈佳，亚理士多德驳之曰：苟然，则国家将成个人，如和谐之敛为独音、节奏之约为么拍。文艺复兴时最喜阐发相反相成之理者，所见当推布鲁诺（Bruno），谓专壹则无和谐；近世美学家亦论一致非即单调。其旨胥归乎“和而不同”而已。晏子别“和”于“同”，古希腊诗人谓争有二，一善而一恶，前者互利，后者交残；“善争”与“和”亦骑驿可通者。

又按赫拉克利都斯所谓“和而不同，谐而不一”，古罗马诗篇中以为常语。

孟德斯鸠尝论亚洲之专制一统不足为训，政体当如音乐，能使相异者协，相反者调，归于和谐。正晏子所言“和”非即“同”也。

一〇、对“有”和“无”的理解与运用

本书作者对老子、黑格尔论述较多的“有”和“无”这一对矛盾的辩证关系，提出了新的理解，并运用于文艺和美学领域，区别了“无”的两种涵义，指出了有用与无用的相依存的关系（无用之用的二义），进而阐发有闻无声、有见无物、似有若无、有无化一诸多美学旨趣，打通了哲理与文理的逻辑渠道。

（《管锥编》424—427页，432—433页，440—444 页，840 页，449—450页，1280—1282页，558—559页；增订36页；手稿56—57页，58—59页，156—157页。）

《老子》一一章

“三十辐，共一毂；当其无，有车之用。埏埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以

为利，无之以为用”；«注»：“以其无、能受物之故，故能以实统众也。皆以无为用也。”按河上公注：“‘无有’谓空处故”；毕沅«‹道德经›考异»亦主“无有”二字连读：“当其无有，车之用”云云，引«周礼·考工记»郑玄注：“以无有为用”佐证之。此亦大类俞正燮以«周礼»郑注释“名可名”。“无有”连读，三者皆不成句，而结句“无”与“有”之对照，亦上失所承。盖“无有”即“无”，三“有”既皆从“无”而化乌有，不复能出而与“无”平分“利”、“用”。毕氏之流，睹字尚存“有”，而昧其意已成“无”，文理义理，盖两失矣。«淮南子·说山训»：“鼻之所以息，耳之所以听，终以其无用者为用矣。物莫不因其所有，用其所无，以为不信，视籁与竽”；足为«老子»本章确笺，“因有用无”，词意圆该。河上公注“无”为“空”；窃谓中虚曰“空”，外旷亦曰“空”，此章盖言中空，非言太空，观器、室等例可见也。«后汉书·方术传»上«论»：“李固、朱穆等以为处士纯盗虚名，无益于用，故其所以然也。……原其无用，亦所以为用，则其有用，或归于无用矣。”无用之用，足佐老义。

司马光«传家集»卷六〇«与王介甫书»：“介甫于诸书无不观，而特好«孟子»与«老子»之言”；吕希哲«吕氏杂记»卷上：“王圣美尝言，见介甫说：‘老、庄者，圣不足以言之！’”。然王氏于老子之言非无所不说者，«临川集»卷六八«老子»篇论此章云：“然工之琢削，未尝及于无者，盖无出于自然之力，可以无与也。今之治车者，知治其毂辐而未尝及于无也。然而车以成者，盖毂辐具，则无必为用也。如其知无为用而不治毂辐，则为车之术固已疏矣。故无之所以为用也，以有毂辐也；无之所以为天下用者，以有礼乐刑政也。如其废毂辐于车，废礼乐刑

政于天下，而坐求其无之为用也，则亦近于愚矣！”说理明彻，而未堪折服老子。盖就本章论，老子只戒人毋“实诸所无”，非教人尽“空诸所有”(«五灯会元»卷三庞蕴居士章次)。当其无，方有“有”之用；亦即当其有，始有“无”之用。“有无相生”而相需为用；淮南所谓必“因其所有”，乃“用其所无”耳。

洪迈«容斋续笔»卷一二：“庄子论‘无用之用’，本老子：‘三十辐，共一毂，当其无，有车之用。’«学记»：‘鼓无当于五声，五声勿得不和；水无当于五色，五色勿得不章’，其理一也。今夫飞者以翼为用，系其足则不成飞；走者以足为用，缚其手则不能走。为国者其勿以无用待天下之士则善矣！”宛转关生，善于解«老»；飞走二喻实取之«淮南子·说山训»：“走不以手，缚手走不能疾；飞不以尾，屈尾飞不能远。物之用者，必待不用者。”古罗马大史家（Livy）尝设喻谓五官四肢恶腹之无所事事，只安享而不劳作也，因相约惰息，不为致饮食，终于举体衰敝；又缚手屈尾之充类至尽也。然庄子论“无用之用”有两义，洪氏语焉而未察。«人间世»：“是不材之木也，无所可用，故能若是之寿。……山木自寇也，膏火自煎也，桂可食，故伐之，漆可用，故割之，人皆知有用之用，而莫知无用之用也”；郭象注：“有用则与为功，无用则自全其生。”此一义也。乃偷活苟全之大幸耳；«山木»已曰：“昨日山中之木以不材得终其天年，今主人之雁以不材死”，即征其非通方咸宜之大道，故韩愈«落齿»诗言：“木雁各有喜。”«墨子·亲士»谓铦锥先挫，锴刀先靡，甘井近竭，招木近伐，“彼人者寡不死其所长”，正不材木“有喜”也；而又谓“虽有贤君，不爱无功之臣；虽有慈父，不爱无益之子”，复是能鸣雁“有喜”矣。«庄子·外物»：“惠子谓庄子曰：‘子言无用。’

庄子曰：‘知无用而始可与言用矣。天地非不广且大也，人之所用容足耳，然则厕足而垫之致黄泉，人尚有用乎？’惠子曰：‘无用。’庄子曰：‘然则无用之为用也亦明矣。’”此另一义，即洪氏所谓本诸老子者耳。《徐无鬼》：“知足之于地也践，虽践，恃其所不蹍而后善，博也”；《文子·上德》：“足所践者少，其不践者多；心所知者寡，其不知者众。以不用而能成其用，不知而能全其知也”；亦此旨。后世祖述纷如，《淮南子·说林训》：“足以蹍者浅矣，然待所不蹍而后行”；潘岳《秋兴赋》：“行投趾于容迹兮，殆不践而获底；阙侧足以及泉兮，虽猴猿而不履”；《颜氏家训·名实篇》：“人足所履，不足数寸，然而咫尺之途，必颠蹶于崖岸，拱把之梁，每沉溺于川谷者，何哉？为其傍无余地故也”；邵雍《伊川击壤集》卷一六《路径吟》：“面前路径无令窄，路径窄时无过客，过客无时路径荒，人间大率皆荆棘”（《宋元学案》卷九载雍临殁诫程颐曰：“面前路径须令宽，路窄则自无着身处，况能使人行也！”）。有故反其词以神其事者，如《列子·汤问》侈言善御者“舆轮之外，可使无余辙，马蹄之外，可使无余地”。有触类而傍通者，如徐枋《居易堂集》卷四《戒子书》：“矢之利用者，分寸之镞，而必任之以三尺之干；笔之利用者，分寸之毫，而必任之以七寸之管。子欲用笔而去其管，用矢而去其干耶？”徐枋所举两例，疑本诸吕坤《呻吟语》卷六《广喻》：“剑长三尺，用在一丝之铦刃；笔长三寸，用在一端之锐毫，其余皆无用之羡物也。虽然，剑与笔但有其铦者锐者在，则其用不可施。则知无用者有用之资，有用者无用之施。”《全唐文》卷八〇三李磎《废庄论》略云：“无用之说有三，不可混而同一。有虚无之无用者，则老子埏埴凿户之

说，其用在所无也；有有余之无用者，则惠子侧足之喻，其用必假于余也；有不可用之无用者，苗之莠、粟之秕也。”似未识一与二之可相通，户牖即埏埴外之余空也；又不知三当概木之散而言之，则“不可用”而固可用以“自全”焉。析理殊疏。

《老子》一四章

“是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍”。按二一章：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。”苏辙《老子解》说一四章云：“状、其著也，象、其征也；‘无状之状，无物之象’，皆非无也”；吕惠卿《道德经传》说二一章云：“象者疑于有物而非物也，物者疑于无物而有物者也。”作者注者皆工于语言，能形容似无如有之境。游艺观物，此境每遭。形下之迹虽不足比伦老子所谓“道”，而未尝不可借以效韩非之“喻老”；“夫唯不可识，故强为之容”，一五章已告我矣。韩愈《早春呈水部张十八员外》之一：“天街小雨润如酥，草色遥看近却无”（参观李华《仙游寺》：“听声静复喧，望色无更有”）；司空图《诗品·冲淡》：“遇之匪深，即之愈稀”，又《飘逸》：“如不可执，如将有闻”；曹元宠《卜算子·咏兰》：“著意闻时不肯香，香在无心处”；辛弃疾《鹧鸪天·石门道中》：“似有人声听却无”；梅曾亮《游小盘谷记》：“寂寥无声而耳听常满”，又《钵山余霞阁记》：“市声近寂而远闻”；罗斯金（Ruskin）描摹名画（Turner：“Babylon”）中风物有云：“天际片云，其轮廓始则不可见，

渐乃差许意会，然后不注目时才觉宛在，稍一注目又消失无痕”；近人（T·S·Eliot）论“自由诗”所蕴节奏云：“不经心读时，则逼人而不可忽视；经心读时，又退藏于密”。立言各有攸为，而百虑一致，皆示惟恍惟惚。《文子·精诚》篇所谓“远之即近，近之即疏”，是矣。

《老子》三九章

“故致数舆无舆”；《注》：“故致数舆乃无舆也。”按王注一如未注，倘以为语意晓然，无须赘说耶？严复评曰：“‘数舆’者，‘一’之反对”；以上文有“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵”云云也，已识其旨。宋人如苏辙《老子解》云：“轮、辐、盖、轸、衡、轭、轂、辖会而为车，物物可数，而车不可数”；林希逸《竹溪鬳斋十一稿》续集卷二《再和除字韵》云：“失马塞翁云得马，数车柱史论无车”；皆得此句之解。元李德纯《道德会元》引唐成玄英《老子义疏》：“舆，车也。箱、辐、轂、辋，假合而成，徒有车名，数即无实；五物四大，为幻亦然。所以身既浮处，贵将焉寄？”；复为申说曰：“数车之各件，无一名车者，喻我是一身，无一名我也。”其解“数舆无舆”一句甚确，而去老子设喻之旨，大相径庭，可谓得“语”之“意”矣，犹未得“意”之“随”也（《庄子·天道》篇）。《庄子·则阳》云：“丘里者，合十姓百名而以为风俗也。合异以为同，散同以为异。今指马之百体而不得马，而马系于前者，立其百体而谓之马也。”老之“数舆乃无舆”，即庄之“指马不得马”，亦即《墨子·经说》下

之“二与一亡，不与一在。”二有一乎？曰：有。则一可谓之二也？借曰不然，二复安在？盖老、庄摧破名学所谓“分散智论”（fallacia divisionis）耳。以辐若毂之不可称舆也，遂谓无舆；以蹄若尾之不可称马也，遂谓无马；执散而为各一（units）以破合而成同一（unity）。似是而非，故老、庄辞而辟之。各别而指数之，则合成“丘里”者散为“十姓百名”，“一”亦分“裂”散“发”而无从“得”矣。美国民歌嘲村人赴市镇买裤，空手而归，云只睹房屋无数，市镇不得见也。此即昧于庄子言“十姓百名”可“合”以为“丘里”之义，而犯当世哲学家所谓“范畴错误”（category mistake）矣。《齐物论》不云乎：“故分也者，有不分也”？嵇康《答〈难养生论〉》曰：“凡此数者，合而为用，不可相无，犹辕、轴、轮、辖，不可一乏于舆也”，足申老子之旨。吕惠卿注《老子》见陆德明《释文》“舆”作“誉”，释为“誉出于无誉”；后人亦置本句之“数”字以上文之“一”字于度外，牵合《庄子·至乐》与《淮南子·说山训》高诱注，释为“求美名则不得美名”。修身行已，强聒不舍，而于名理思辩，如以水投石，莫之受焉。或又见释氏《那先比丘经》论轴、辋、辐、辕等“不合聚是诸材木不为车”，“合聚是诸材木用为车，因得车，人亦如是”，乃谓成玄英本此附会，佛学流入以前，吾国无其说。则是唐之道士尚能傍通内典，而近世学人并不知《庄子》矣。比喻两柄多边，故指同而旨不必同；成氏睹佛、老皆以舆为譬，因谓老子此章亦如佛之欲晓示五蕴聚幻，毫厘千里，其谬失盖在斯耳。澄观《华严经疏钞悬谈》卷二四云：“今时成英尊师作庄、老疏，广引释教，以参彼典，但见言有小同，岂知义有大异”，可以为例矣。

老子喻，言有舆也，不持分散智论，可以得“一”；佛喻，言无车也，正持分散智论，所以破“聚”。二者用意相背。分散以明本无，释氏之惯技。如《大般涅槃经·狮子吼菩萨品》第一一之三亦即云：“离五阴已，无别众生，善男子，如离箱、毂、轮、轴、辐、辋，更无别车”。龙树菩萨《大智度论·缘起义释论》第一云：“譬如车，辕、辐、轴、辋等和合故有，无别车也。人亦如是，五众和合故有，无别人也”；其《中论·观如来品》第二二云：“因五指有五拳，是拳无有自体；因五阴名我，是我即无自体”，与车喻正出一辙。《楞严经》卷二、卷三之破五阴、六入、七大、十界“因缘和合”，或圭峰宗密《原人论》之节节支解“色心和合”，清辩滔滔，无异分举一则不成二、指百体则不得马、数件则无舆，盖恃此法为显真理惑之利器而不自知其为智论也。复举一则，以资轩渠。《优婆塞经》教人弃离“嗔恚盖”云：“有智之人，若遇恶骂，当作是念。是骂詈字，不一时生；初字生时，后字未生，后字生已，初字复灭。若不一时，云何是骂？直是风声，我云何瞋！”佛书每忘己事之未工，而笑他人之已拙，如《百喻经》之四四：“有人因饥，食七枚煎饼”，食六枚半已，便得饱满。其人恚悔，以手自打，言：“我今饱足，由此半饼，前六饼唐自捐弃，设知半饼能充足者，应先食之”；或如《长阿含经》之七《弊宿经》中婆罗门缚贼，剥皮，脔肉，截筋，打骨以求“识神”，小儿吹灰、搦薪以求火，村人以为声在贝中，触贝命作声，不知须以口吹贝。夫聚诸材方得车、因五指有拳，正如积六枚饼乃能饱、合贝与口气而作声。即以子矛攻子盾也可。历来文士，不识此故，以分散之谬谬为剖析之精微，纷纷祖构。韦应物《听嘉陵江水声》：“水性自云静，

石中本无声，云何两相激，雷转空山惊?”语尚含浑。欧阳修《钟莛说》:“甲问于乙曰：‘铸铜为钟，削木为莛，以莛叩钟，则铿然而鸣。然则声在木乎？在铜乎？’乙曰：‘以莛叩垣则不鸣，叩钟则鸣，是声在铜’。甲曰：‘以莛叩钱积则不鸣，声果在铜乎？’乙曰：‘钱积实，钟虚中，是声在虚器之中。’甲曰：‘以木若泥为钟则无声，声果在虚器之中乎？’”苏轼《为沈君〈十二琴说〉作诗》:“若言琴上有琴声，放在匣中何不鸣？若言声在指头上，何不于君指上听?”皆拾《楞严经》“非于根出，不于空生”之牙慧，知肝胆为胡越，而不省齐楚为眉目（语本严遵《道德指归》），无以过于触贝之村人、捣薪之小儿焉。《吕氏春秋·别类》篇:“夫草有莘有藟，独食之则杀人，合而食之则益寿。万堇不杀。漆淖、水淖，合两淖则为戹，湿之则为干。金柔、锡柔，合两柔则为刚，燔之则为淖”；盖有见于分而亦不可无见于合，吕不韦之喻堪助老，庄数舆、指马之喻张目也。

西方哲理名家亦每陷于分别智论而不自知。如休谟之破我、破因果，正用指马百体、数车各件之法。莱伯尼茨倡“小感觉”说，谓合无量数小声息而成巨响，故闻巨响者即可分聆其每一小声息；盖误以为合而始具有者，散亦仍具体而微。以散则无存而疑合亦不存，以合则有成而信散亦能成；如翻覆手，义各堕边。《列子·杨朱》篇孟孙阳曰:“一毛微于肌肤，肌肤微于一节，省矣。然则积一毛以成肌肤，积肌肤以成一节，一毛固一体万分中之一物，奈何轻之乎?”全身重，故一毛亦不轻，遂弗肯损一毫以济一世；持之有故，而论则陷智。充数车、指马之道，有睹于分，无见于合，则不足以知量之增减可致质之变

化。老标“得一”，庄举“邱里”，诚对治之药言哉！莎士比亚赋《二鸟》诗以喻爱情，略如陈子昂所谓“相得如青鸟翡翠之婉娈”（《全唐文》卷二一六《馆陶郭公姬墓志铭》），有云：“可判可别，难解难分”（Two distincts, division none）；颇资断章取义，可牵合枯立治论学之语：“辨别非即分散”。明乎斯理，庶几有一而不亡二、指百体而仍得马、数各件而勿失舆矣。

《大智度论》卷三〇《释初品中十八空》：“如车以辐、辋、辕、毂众合为车，若离散各在一处，则失车名。五众和合因缘，故名为人，若别离五众，人不可得”；卷九九《释昙无竭品第八十九上》：“譬如箜篌声，……众缘和合故生。有槽，有颈，有皮，有弦，有柱，有棍，有人以手鼓之，众缘和合而有声。是声亦不从槽出，不从颈出，不从皮出，不从弦出，不从棍出，亦不从人手出；众缘和合，乃尔有声。……诸佛身亦如是。……离五指更无有拳，……离五众则无有佛。”

《太平广记》卷四九〇

智高曰：“一夕之聚，空门所谓‘多生有缘，宿鸟同树’者也。”按隋译《佛本行集经·剃发染衣品》第二二下太子命车匿去，为说偈曰：“譬如大树众鸟群，各从诸方来共宿，后日别飞各自去，众生离别亦复然；”《法苑珠林》卷六五引《五无返复经》有妇丧夫不哭，梵志怪而问之，妇说喻言：“譬如飞鸟，暮宿高林，同止共宿，伺明早起，各自飞去，行求饮食；有缘即合，

无缘即离。我等夫妇，亦复如是”，常谚“夫妻本是同林鸟，大限来时各自飞”，当出于此。白居易诗好用此语，如«咏怀»：“心似虚舟浮水上，身同宿鸟寄林间”，«在家出家»：“夜眠身是投林鸟，朝饭心同乞食僧”，«逸老»：“眷属偶相依，一夕同栖鸟”；范成大«石湖诗集»卷一五«陈仲思等追路过大通相送，留诗为别»：“嗟我与五君，曩如栖鸟聚。偶投一林宿，飘摇苦风雨。明发各飞散，后会渺何处。栖鸟固无情，我辈岂漫与！”«红楼梦»第五回«仙曲十二支·飞鸟各投林»则云：“好一似食尽鸟投林，落了片白茫茫大地真干净。”鸟食饱而各投林，鸟眠足而各去树，取象相反，喻事相同，均谓偶聚合而终分散也。修词取譬，可资举隅。

«老子»四一章

“大音希声”。按«庄子·天运»：“无声之中，独闻和焉”，即此意。脱仿前说一四章之例，强为之容，则陆机«连珠»：“繁会之音，生于绝弦”，白居易«琵琶行»：“此时无声胜有声”，其庶几乎。聆乐时每有听于无声之境。乐中音声之作与止，交织辅佐，相宣互衬，马融«长笛赋»已摹写之：“微风纤妙，若存若亡；……奄忽灭没，晔然复扬。”寂之于音，或为先声，或为遗响，当声之无，有声之用。是以有绝响或阒响之静，亦有蕴响或酝响之静。静故曰“希声”，虽“希声”而蕴响酝响，是谓“大音”。乐止响息之时太久，则静之与声若长别远睽，疏阔遗忘，

不复相关交接。《琵琶行》"此时"二字最宜着眼，上文亦曰"声暂歇"，正谓声与声之间隔必暂而非永，方能蓄孕"大音"也。此境生于闻根直觉，无待他根。济慈名什《希腊古盎歌》云："可闻曲自佳，无闻曲逾妙"，却未许混为一谈。渠自睹盎上绘牧人弄笛，乃想象笛上之吹，以耳识幻感补益眼识实觉。李斗《扬州画舫录》卷一一记吴天绪说书云："效张翼德据水断桥，先作欲叱咤之状。众倾耳听之，则唯张口努目，以手作势，不出一声，而满堂中如雷霆喧于耳矣。谓人曰：'桓侯之声，讵吾辈所能效状？其意使声不出于吾口，而出于各人之心，斯可肖也。'"盖以张口努目之态，激发雷吼霆嗔之想，空外之音，本于眼中之状，与济慈诗之心行道同；均非如音乐中声之与静相反相资，同在闻听之域，不乞诸邻识也。别详《杜少陵诗集》卷论《奉观严郑公厅事岷山沱江画图》。

《全宋文》卷二〇

宗炳《答何衡阳书》："佛经所谓本无者，非谓众缘和合者皆空也。……贤者心与理一，故颜子'庶乎屡空'，有若无，实若虚也；自颜以下，则各随深浅而昧其虚矣。"按卷二一炳《明佛论》复曰："虽以颜子之微微，而必乾乾钻仰，好仁乐山，庶乎屡空。……佛经所谓变易离散之法，法识之性空。……颜子知其如此，故处有若无，抚实若虚"云云。别详《全晋文》卷论庾翼《与殷浩书》。宗炳攀援释说，与何晏附会道家言，若符契然。

晁说之《嵩山集》卷一三《儒言》:"颜子'屡空',先儒皆说空乏,晏始斥之,自为说曰:'虚心知道',不知言愈远而愈非颜子之事。"窃谓《庄子·人间世》以颜渊"家贫"持"斋"引入"惟道集虚"之"心斋",何晏本之,兼举"财货空匮"与"心虚知道"二义。释氏更明以贫匮喻心体之净,如《大般涅槃经·梵行品》第八之三:"菩萨观时,如贫穷人,一切皆空";寒山诗:"寒山有一宅,宅中无阑隔,六门左右通,堂中见天碧,其中一物无,免被人来借。"禅宗惯用此为话头,如《五灯会元》卷四僧问:"贫子来,得什么物与他?"赵州曰:"不欠少",又曰:"守贫",又香严偈:"去年贫,未是贫,今年贫,始是贫;去年无立锥之地,今年锥也无";卷一三僧问:"古人得个什么便休去?"龙牙曰:"如贼入空室";后来枯木元偈:"无地无锥未是贫,知贫尚有守无身,侬家近日贫来甚,不见当初贫底人",正《庄子》所谓"无无"、《维摩诘所说经》所谓"空空"之境,参观《老子》卷论第四〇章。唐李翱《复性书》上篇申说"性"之"寂然不动",已引"回也屡空"为一例。宋明儒者尤恣肆,如《皇朝文鉴》卷二八吕大临《送刘户曹》:"独立孔门无一事,唯传颜氏得心斋";杨时《龟山集》卷一一《语录》:"学至于圣人,则一物不留于胸次,乃其常。回未至此,'屡空'而已,则有时乎不'空'";张九成《横浦心传录》卷下《〈论语〉绝句·屡空》:"道体从来只贵通,不容一物碍其中";范浚《香溪先生文集》卷六《存心斋记》:"至于'屡空',则尝尽其心矣。然特'屡'至于'空'而未能常'空',为其'不违仁'之心犹存焉耳。心'不违仁',善矣,乃为'空'之累,此'毛犹有伦'之谓也";王畿《龙溪全集》卷三《九龙纪诲》:"或叩颜子'屡空'之旨,先生曰:'此是减担法,人心无一物,本是空空之体。……

--切知解，不离世情，皆是增担子’”（参观同卷«宛陵观复楼晤语»、«书累语简端录»、卷七«南游会纪»）。叶适«习学记言序目»卷四七、王若虚«滹南遗老集»卷五均讥吕大临诗以“庄列之寓言”厚“诬”颜渊而“惑后学”，而不知此说之源甚远而流甚广也。«论语·子罕»:“子谓颜渊曰:‘惜乎！吾见其进也，未见其止也！’”；皇侃«义疏»牵合“屡空”，将直白之惋叹释成玄妙之机锋:“然颜渊分已满，至于‘屡空’,而此云‘未见止’者，劝引之言也。”宋儒如张载«正蒙·中正»篇:“盖得正则得所止，得所止则可以弘而至于大。……颜子好学不倦,合仁与智,具体圣人，特未至圣人之止尔！”何与六朝旧说，竟梦中神遇乃尔！谢良佐«上蔡语录»卷中:“学者才有所得便住,佛家有‘小歇场’，‘大歇场’。到孟子处，更一作，便是好歇。惟颜子善学，故其死，子有‘见其进未见其止’之叹”；黄震«黄氏日钞»卷四一尝斥谢语为援释入儒，实则张载已明诏大号，黄氏或不敢指斥耶？王十朋«梅溪文集»卷一一«止庵铭»:“学者求道，如客在途；不有所止，将安归乎？……孔门弟子，回也独贤，‘未见其止’，夫子惜焉”；明王肯堂«郁冈斋笔麈»卷一:“李廓庵公问余:‘子谓颜渊云云，如何看？’予曰:‘惜他尚涉程途，未得到家耳。’公欣然曰:‘今人以止字为上章功亏一篑之止，但知圣贤终身从事于学，而不知自有大休歇之地,则止字不明故也。’”均以“未见其止”之“止”，等«老子»第三二章“知止不殆，譬道在天下”或第三五章“乐与饵，过客止”之“止”，犹«楞严经»卷一所谓:“譬如行客，投寄旅亭，宿食事毕，俶装前途，不遑安住；若实主人，自无攸往。”于颜渊学行作此解会，何晏之注，已见端倪，宗炳之文，更具条理。何所本者道，宗所本者释，

两家原不谋自合，而其徒遂皆欲说合儒家也。

吴师道《吴礼部诗话》："渊明《始作镇军参军经曲阿》：'被褐欣自得，屡空常晏如'；《五柳先生传》：'短褐穿结，箪瓢屡空'。自何晏注《论语》，以'空'为虚无，意本庄子，前儒多从之。朱子以回赐'屡空'、'货殖'对言，故以'空匮'释之。今此以'被褐'对'屡空'；又《饮酒》：'颜生称为仁，荣公言有道；屡空不获年，长饥至于老'，以'屡空'对'长饥'。朱子之意，正与此合。"此殆亦渊明"述孔业"而异于晋宋援流入儒风气者欤。

《焦氏易林·泰》

《明夷》："求兔得獐，过其所望。"按《蒙》之《解》："望鸡得雉，求马获驹"；《复》之《咸》："求鸡获雉，买鳖失鱼；出入钩敌，利行无饶"；《复》之《困》："求犬得兔，请新遇故，虽不当路，逾吾旧舍"；《无妄》之《归妹》："捕鱼遇蟹，利得无几"；《履》之《大过》："逾江求橘，并得大栗"；《观》之《复》："探彀得龠，所愿不喜"；《小过》之《涣》："求玉获石，非心所欲，祝愿不得。""捕鱼遇蟹"即罗愿《尔雅翼》卷三一引渔者谚所谓："网中得蟹，无鱼可卖。"皆所得非所求，而或则过望，或则失望，或则"钩敌"。常言类此者，失望为多，如《诗·邶风·新台》："鱼网之设，鸿则离之"，《毛传》："言所得非所求也"；陆玑《草木虫鱼疏》卷上："网鱼得鲇，不如啗茹"；乃至《三国演义》第一〇一回诸葛亮曰："吾今日围猎，欲射一'马'，误中一'獐'。"如袁

准«正书»:“岁在申酉，乞浆得酒”(«全晋文»卷五五)之非所求而过所望者较少，«易林»则数言之。«小过»之«蹇»:“失羊捕牛，无损无忧”，又与«吕氏春秋·离俗览»中“路之人”论“亡戟得矛”一揆。至若不获所求而反失所有，«易林»亦屡象其情事。如«归妹»之«损»、«巽»之«大畜»皆云:“争鸡失羊，亡其金囊”;«随»之«泰»:“搏鸠弹鹊，猎兔山北；丸尽日暮，失获无得”;«损»之«蛊»:“乘牛逐骥，日暮不至，露宿多畏，亡其骅骝”;«贲»之«中孚»:“骑豚逐羊，不见所望，经涉虎庐，亡豚失羊”(«乾»之«蹇»作“径涉虎穴，亡羊失羔”，«家人»之«明夷»作“亡身失羔”)；«大畜»之«丰»:“钓鲤失纶，鱼不可得”;胥«易·旅»之六五所谓“射雉，一矢亡”，即俗谚之“赔了夫人又折兵”、“偷鸡不得反失米”。«易林»明事埒事，可谓粲焉大备。又按«归妹»之«节»:“张罗捕鸠，兔离其灾”，即«诗·新台»之鱼网鸿离。

一一、论宗教

——治民和愚民，宗教是政治工具之一

“观”是《易》卦名。统治者以神道设教，使天下服。其实，宗教是政治的一种工具。宗教有治民之功用，也产生愚民的效果。君主明知宗教之妄，而为了诱民信以为真，尽管他们自己不必真信仰，而又必须做出虔信的样子。宗教一方面常成为君臣之间斗争用来互相谴责的一种工具；另一方面对于被统治者来说、宗教可以成为他们的痛苦而无法解脱的安慰，有如鸦片之麻醉止痛然。中外统治者，皆以杀人抵天变，用替死鬼以诿过为恒情常态。本书著者揭露了皇帝信佛的虚伪性，肯定了无神论的卓识。但作者对待宗教中的辩证法智慧，宗教之间的攻讦自相矛盾，则采取“为我所用”的科学分析态度这是值得注意的。读者还可参阅本编第二三章《鬼神为何总助强者》和第三编《创作论》第三章《灵感论》。

（《管锥编》18—22页，396页，1369—1380页，320页，336—337页，673—674页，683—687页，773—774页，784—785页，840—841页，976—977页，1095—1096页，1252—1255页，1421—1424页，1428—1431页，

1443—1445页，1455—1456页，1495—1497 页，1511—1512 页，1513—1516页，1533—1535页，1535—1538页，1538—1542页，1543—1544页，1549—1550页；增订3—6页，56页，110--111页，116页，119—120页，120—121页；手稿 6—7 页，166—167页，83（1）—83（3）页，83（3）—84页，134页，173—174页，174—175页，176—177页，182（2）—183页，184 页，185 页，188页，188—189（1）页，189（1）—189（2）页，189（2）—190页。）

《周易正义·观》

《彖》:“圣人以神道设教，而天下服矣。”按《礼记·祭义》:“因物之精，制为之极，明命鬼神，以为黔首则，百众以畏，万民以服”；可申说此二句，古人政理之要言也。《管子·牧民》篇论“守国之度”、“顺民之经”，所谓“明鬼神”、“祗山川”、“敬宗庙”、“恭祖旧”，不外《观·彖》语意。《淮南子·氾论训》历举俗忌如“飨大高者，而彘为上牲；葬死人者，裘不可以藏；相戏以刃者，太祖斡其肘；枕户橉而卧者，鬼神蹍其首”；而抉其隐曰:“凡此之属，皆不可胜著于书策竹帛而藏于官府者也，故以礼祥明之。为愚者之不知其害，乃借鬼神之盛，以声其教。”《论衡·四讳》篇亦曰:“夫忌讳非一，必托之神怪，若设以死亡，然后世人信用。”皆可为“神道设教”示例。盖世俗之避忌禁讳（taboos），宗教之命脉系焉，礼法之萌芽茁焉，未可卑为不足道也。《墨子·明鬼》篇曰:“今若使天下之人偕若信鬼神之能赏贤

而罚暴也，则夫天下岂乱哉？”又曰：“古者圣王必以鬼神为。其务鬼神厚矣，故书之竹帛、……故琢之盘盂、镂之金石以重之。”《淮南》、《论衡》所举，特神道设教之“不胜”书于竹帛、镂于金石者耳。后世谈士阐发政教相须，与墨子暗合。如魏禧《魏叔子文集》卷一《地狱论》云：“刑赏穷而作《春秋》，笔削穷而说地狱”；魏源《古微堂集》内集卷一《学篇》云：“鬼神之说有益于人心，阴辅王教者甚大；王法显诛所不及者，惟阴教足以慑之。”夫设教济政法之穷，明鬼为官吏之佐，乃愚民以治民之一道。二魏见其治民之效，而未省其愚民之非也。十八世纪英史家吉朋（Gibbon）尝谓，众人视各教皆真，哲人视各教皆妄，官人视各教皆有用，则直凑单微矣。吉朋谓哲人于国家所奉宗教，“貌敬”（external reverence）而“腹诽”（inward contempt），君主之崇祀神道，亦藉以驭民，初非虔信。同时人若孟德斯鸠、休谟论古罗马宗教，皆道此，而吉朋笔舌尤冷隽耳。非特古罗马哲人为然。古希腊怀疑派而还，相率谆谆告诫，谓于国教以至俗信，不妨二心两舌，外示和同而内不奉持，所以免祸远害，蒙田、笛卡尔且标为律己之首要焉。十六世纪基督教神甫制定“内心保留”之法，作用大同。康帕内拉尝赋诗，题曰：“哲人有识而无力”（Senno senza Forza de' Savi），谓哲人达心而懦，洞察世法之鄙妄，而只能闭户独居时，心光自照，及夫外出，则不敢不随俗委蛇。吾人饫闻《老子》所谓：“和其光，同其尘”，与夫释氏所谓“权实双行法”（参观《管锥编》437—8页），于此等言教，当不少见多怪也。身心二本，内外两截，固流俗人优为常习；饰貌匿情，当面覆背，行之容易，视亦等闲。顾哲人于此，熟思乃悟，苦参始证，且拈出若箴铭然，

何其用心之枉而见事之迟乎！殆藉思辩之功，“自发”之明进而为“自觉”之融耶？“众里寻他千百度，回头蓦见，那人正在，灯火阑珊处”，殆此之谓耶？古希腊、罗马文史屡言君主捏造神道为御民之具。圣·奥古斯丁斥君主明知宗教之妄而诱民信为真，俾易于羁绊。相传奥古士德大帝云：“有神则资利用，故既欲利用，即可假设其为有”，此真“圣人”以“神道设教而天下服”之供状；柳宗元《断刑论》下所谓：“且古人所以言天者，盖以愚蚩蚩者耳，非为聪明睿智者设也。”亚理士多德告为君者当使民皆见已之虔奉神道；马基亚伟利昌言，为君者不必信教，而不可不貌示笃信。孟德斯鸠以为庶民不信神道，害犹不大，君主弁髦一切典章法律，若复不畏天惧神，便似虎兕出柙，为所欲为，则欲以其道还治其身。吾国古人每借天变以谏诫帝王，如《晏子春秋·谏》上之一八及二一以彗星为“天教”、荧惑为“天罚”，又《吕氏春秋·制乐》记文王、宋景公等事，后世史家且特设《五行志》。然君主复即以此道还治臣工，有灾异则谴咎公卿。如《汉书·翟方进传》荧惑星变，“大臣宜当之”，致方进自杀；《晋书·石季龙载记》上石宣欲杀王朗而无因，会荧惑守房，思以朗当之；《明史·世宗纪》嘉靖十一年八月彗星见，乃“敕群臣修省”。此类亦史不绝书，有若反戈之击、入瓮之请；盖人事一彼一此，非一端可执矣。《荀子·天论》：“日、月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也；故君子以为文，而百姓以为神”；杨倞注：“顺人之情，以为文饰”。神道设教，乃秉政者以民间原有信忌之或足以佐其为治也，因而损益依傍，俗成约定，俾用之倘有效者，而言之差成理，所谓“文之也”。若遽断鬼神迂怪之谈胥一二“圣人”之虚构，祭祀苛曲之统佥一

二“君子”所首创，则意过于通，又十八世纪之陈言尔。

《管子·四时》谓“圣人日食则修德。月食则修刑”云云，用意未为不周。殊不知君果敬天而畏鬼神，其见灾异亦未遽反躬罪己、修德祥刑。《史记·封禅书》言秦世天子“祝官有秘祝，即有灾祥，辄祝词，移过于下。”盖凡臣下所以律君上者，君上莫不可以其道加诸臣下，反戈倒击，接箭还射，诿罪有词，移祸多术。《封禅书》及《孝文本纪》皆记汉文帝除“秘祝”；然“祝词”之官虽除，“移过”之风不变，如翟方进事非欤？且省去秘祝等张致，径使大臣当灾，直捷了当矣。

臣下律君上者，君上即以责臣下，有如光聪谐论“官箴”所谓变而为“箴官”。然世事难以一概。《吕氏春秋·乐制》记宋景公时“荧惑在心”，子韦曰：“荧惑者，天罚也。……祸当于君；虽然，可移于宰相，……可移于民，……可移于岁”；公不忍，“宁独死”，天鉴其“至德”，延龄二十一岁。《左传》哀公六年七月“有云如众赤鸟，夹日以飞”，楚昭王使问诸周太史，周太史曰：“其当王身乎？若禁之，可移于令尹司马”；王不肯，曰：“有罪受罚，又焉移之？”遂卒。是“秘祝”乃春秋以来古法，不自秦始。二事均征君上不乏畏天而愿受罚者，臣下则教之以天可欺而得逃罪焉；本爱君之旨，献谋移祸。《旧唐书·高宗纪》下总章元年四月有彗星见，诏内外臣僚各上封事“极言过失”，于是群臣上言：“星虽孛而光芒小，此非国眚，不足上劳圣虑。……星孛于东北，此高丽将灭之征”；《礼仪志》二证圣元年正月佛堂即天堂灾，延烧明堂，“则天欲责躬”，而群臣“谄妄”，或谓：“火流王屋，弥显大周之祥”，或谓：“弥勒初成佛道时，有天魔烧宫。”二事均征君上或偶畏天而欲修德者，臣下则谄之为

天所眷而毋引咎焉；本爱君之旨，贡谀长恶。“神道”之“教”，遂同虚“设”矣。《外戚传》记薛怀义失宠“恨怒”，遂“焚明堂，天堂并为灰烬，则天愧而隐之”；则其“欲责躬”者，掩饰之词也，然臣而不“谄妄”，自可乘机进谏，如因风之吹火焉。故白居易《新乐府·司天台》叹：“羲和死来职事废，官不求贤空取艺。……上凌下替谪见天……眼见心知不敢言；明朝趋入明光殿，唯奏庆云寿星见”；司天以儆君者，亦可遮天以媚君。顾居易知“司天台”之溺职乖本矣，而《新乐府·采诗官》又叹：“郊庙登歌赞君美，乐府艳词悦君意。……夕郎所奏皆德音，春官每奏唯祥瑞”，因归咎于“采诗官”之不置。则犹知其一未知其二。夫苟“不求贤”而得其人，即置“采诗官”，亦将如“司天”太史行径，托为神功圣德之讴，以当庆云寿星之奏耳。《荀子·君道》所谓：“有治人，无治法”（参观《致士》），斯其一端。盖良法美意，布在方策，而见诸行事，则虽典章所定，难保奸黠者之不曲解便私，虽规矩可循，亦难保蚩愚者之无误会妄作也（参观《管锥编》1008—9页）。

王安石谓“天变不足畏”，儒生辈大哗。《通鉴》后唐明宗长兴三年康澄上书曰：“国家有不足惧者五，有深可畏者六。阴阳不调不足惧，三辰失行不足惧，……”已先安石而公言之矣。主政者不反躬自省，而杀人以当天变，中外古史数载其事。《后汉书·董卓传》：“时太史望气，言当有大臣戮死者。卓乃使人诬卫尉张温……杀之以塞天变。”《魏书·天象志》四：“延昌四年，月犯轩辕，女主应之，其后皇太后高尼崩于瑶光寺。……胡太后害高氏以厌天变。”苏伟东《罗马十二帝传·尼罗传》：“彗星（stella crinata）连夕见，说者谓天象主国君将薨。帝忧焉，

闻占星者巴比勒士（Babillus）言，杀显贵可厌之，乃下令尽诛大臣。如出一辙。君臣、主仆、上司下僚之间，觅诿过之人，有替死之鬼，本属恒情常态，此则见诸迷信者耳。古意大利霸主（Cesare Borgia）命将军破城大戮，及犯众怒，乃杀其人以谢民而示咎不在己。今日美国一政魁（Nixon）行事，或一言以蔽之曰："我负责，人任过"。与杀人以当天变，得非貌异而心同、百虑而一致哉！前引唐高宗时彗星见，群臣言乃"高丽将灭之征"，可参观《全唐文》卷七七一李商隐《为汝南公贺彗星不见表》所谓"虏亡之兆"，盖臣工谄上套语。《朱文公文集》卷二七《与陈福公书》讥士大夫"语及天变，则尽以归之虏酋"，为"谄谀不忠之大"。不仅"可移于宰相"，"可移于民"，且可"移于敌国"，便佞尤巧矣。参观《北史·魏本纪》第五记"荧惑入南斗"，梁武帝禳之，及闻高欢逐魏孝武事，惭曰："虏亦应天乎！"

李商隐《过故崔兖海宅》："莫凭无鬼论，终负托孤心"，道出"神道设教"之旨，词人一联足抵论士百数十言。顾炎武《日知录》卷二："国乱无政，小民有情而不得申，有冤而不得理，于是不得不诉之于神，而诅盟之事起矣。……于是赏罚之柄，乃移之冥漠之中，而蚩蚩之氓，其畏王铁，不如其畏鬼责矣。乃世之君子，犹有所取焉，以辅王政之穷。今日所传地狱之说、感应之书，皆苗民诅盟之余习也。……王政行乎上，而人自不复有求于神，故曰：'有道之世，其鬼不神。'"文廷式《纯常子枝语》卷二三："陆象山《语录》云：'临安四圣观，六月间倾城，士女咸往祷祀。或问：何以致人归向如此？答曰：只是赏罚不明。'余谓政治家当言赏罚，宗教家则言吉凶。赏罚明则行善

者吉，作恶者凶，天下晓然，祈祷之事自息矣。”陆氏意已发于北宋华镇《云溪居士集》卷一六《蠹论》之三：“使世之刑诛，如报应之说无僭滥而不可侥幸，则小人知畏而无待于报应矣。”华、陆、顾文论神道，树义别于二魏。二魏为治人者言，法令之力所不逮，得宗教以裁约之；华、陆、顾文抉剔治于人者之衷心，遭荼毒而不获申于人世，乃祷诸鬼神以冀疾苦之或苏。西人如李伐洛（Rivarol）能兼明二意，既言宗教为法律之补充，复言民不聊生，乞灵宗教，以他生稍慰此生。后一意即费尔巴哈所谓下地有穷民则上天有财神，上帝出于人世之缺陷怨望；亦正马克思所谓宗教乃人民对实际困苦之抗议，不啻为人民之鸦片。浪漫主义诗人（Novalis）早言，俗子仰宗教以解忧止痛，不过如收鸦片之效；或言，世人莫不吸食精神鸦片，以谬误信仰自醉；后来小说家有以不信奉基督教比于不求助鸦片；哲学家有以宗教比牙痛时所服之麻醉剂。要推马克思语为最明快矣。海涅屡取譬于此，如追忆亡友一编中言宗教为“可口之催眠药水、精神鸦片”；又1840年巴黎通信讥英国人日趋惰靡，将如中国人之不尚武，“宗教虔信主义乃最有害之鸦片”，与有咎焉。

《史记·田单列传》

“田单因宣言曰：‘神来下教我！’‘乃令城中人曰：当有神人为我师’。有一卒曰：‘臣可以为师乎？’因反走。田单乃起，引还，东乡坐，师事之。卒曰：‘臣欺君，诚无能也。’田单

曰：‘子勿言也！’因师之，每出约束，必称‘神师’。”按古书载神道设教以愚民便用，无如此节之底蕴毕宣者，参观《周易》卷论《观》。连类殊多，如《隋书·王〔世〕充传》：“乃假托鬼神，言梦见周公，乃立祠于洛水之上，遣巫宣言：‘周公欲令仆射急讨李密，当有大功，不则兵皆疫死’。充兵多楚人，俗信妖妄，故出此言以惑之。”盖兵不厌诈，古兵法中初不废妆神捣鬼以为人定之佐也。《尉缭子·天官》：“黄帝曰：‘先神先鬼，先稽我智’；谓之天时，人事而已。”《唐太宗李卫公问对》卷下：“兵者、诡道也，托之以阴术数，则使贪使愚，兹不可废也”，举例即有田单兹事。古希腊罗马名将救危制胜，每乞灵于“阴术”，或且以戏剧中之“情事危险，神道出现”相拟焉。

《史记·黥布列传》

“英布者，其先岂春秋所见楚灭英六皋陶之后哉？身被刑法，何其拔兴之暴也！”按《项羽本纪》：“舜目盖重瞳子，又闻项羽亦重瞳子，羽岂其苗裔耶？何兴之暴也！”；褚少孙补《三代世表》，曲学媚权贵，侈陈霍光为霍叔苗裔，赞诀不容口，曰：“岂不伟哉！”《汉书·霍光传·赞》：“死财三年，宗族诛灭，哀哉！昔霍叔封于晋，晋即河东，光岂其苗裔乎！”显仿迁文，阴承褚说。班与马貌同心异者：马为项羽、英布高攀华胄，意谓二人明德之后，犹叨余庆，故能无藉而勃兴；班采褚撰霍光谱牒，意谓霍叔犯上作乱，戾气所遗，光遂作孽贻殃。后人遭

际，遥定于累叶以前，儿孙否泰，阴本诸先祖所作；由《易》之“积善余庆，积不善余殃”、《老》之“天网疏而不漏”等说，孳生马、班此类史论，不啻为释氏“前因”、“现业”之教张本先容。慧皎《高僧传》卷一康僧会答孙皓问报应，即曰：“《易》称‘积善余庆’，《诗》咏‘求福不回’，虽儒典之略言，即佛教之明训”；《弘明集》卷二宗炳《明佛论》引“积善”云云，谓：“然则孔氏之训，资释氏而通”；卷三孙绰《喻道论》历引史籍所载魏颗、齐襄等“古今祸福之证”，拍合佛说“报应”；卷一一李淼《与道高、法明二法师书》之三至据“积善”云云，谓“七经所陈，义兼未来”，无俟释教；《隋书·隐逸传》有客“不信佛家应报之义，以为外典无闻”，李士谦“喻”以“积善”云云。佛法东来，就地不乏假借以为缘饰之资，俾生疏而可托熟习，遂易入人心耳。吾国古说只道先祖及于后人，非道前生即是后身，如项羽、英布、霍光乃舜、皋陶、霍叔之裔孙，而非三人之转世。班固《幽通赋》：“三栾同于一体兮，虽移易而不忒”，曹大家注：“天命祐善灾恶，非有差也，然其道广大，虽父子百叶，犹若一体也”；“一体”言同一血统，非言同此一人，如霍光与霍叔乃一脉相传，非一身轮回。释教则于当身之“花报”、“现报”而外，尚标身故之“果报”、“生报”、“后报”（《大般涅槃经·梵行品》第八之五、《优婆塞戒经》），亦犹古希腊人所谓“他生公道”或“太古科律”。身异世迁，仍食前生宿因之果。名登《史记》之朝错、袁盎，历七百年、转十世为僧，而犹怨对报复，释志磐《佛祖统纪》卷四二言之凿凿云！

《太平广记》卷七一

《窦玄德》（出《玄门灵妙记》）司命使者曰："道家章奏犹人间上章表耳。前上之章有字失体，次上之章复草书'仍乞'二字。表奏人主，犹须整肃，况天尊大道，其可忽诸？所上之章咸被弃掷。"按此意在后世野记中荜甲增华，如陆粲《庚巳编》卷四："玄妙观李道士早岁颇精于焚修，晚更怠忽，尝上青词，乘醉戏书'天尊'为'夫尊'、'大帝'为'犬帝'。一日被雷震死，背上朱书二行可辨云：'夫尊可恕，犬帝难容。'事在天顺、成化间"；姚旅《露书》卷一三："龙岩苏锶十岁时在其邑三清观读书，道士日浼其填疏封，苏厌之。一日戏书'王皇犬帝'，夜梦玉帝仗剑欲砍之云：'王皇犹自可，犬帝最难当'"。《精忠说岳全传》第一回宋徽宗章奏事所本也。《警世通言》卷一五八话张皮雀事亦其类。

《太平广记》卷三一五

《鲃父庙》（出《异苑》）。按同卷《鲍君》（出《抱朴子》）、《著饵石人》（出《抱朴子》）、《张助》（出《风俗通》）、《画琵琶》（出《原化记》）情事都类，卷四一六《京洛士人》（出《原化记》）与《画琵琶》前半相似，后半添妖由人兴波折。《著饵石

人»、«鲍君»实亦出«风俗通·怪神»，«抱朴子»内篇«道意»转述之耳。«三国志·魏书·邴原传»裴注引«原别传»:“尝行而得遗钱，拾以系树枝；此钱既不见取，而系钱者愈多，……谓之‘神树’”；又堪连类。刘昌诗«芦浦笔记»卷四«草鞋大王»复即祖构。李肇«国史补»卷下:“南中有山洞一泉，往往有桂叶流出，好事者因目为‘流桂泉’，后人乃立栋宇为汉高帝之神，尸而祝之”；即不仅附会，抑且传讹，以“流桂”为“刘贵”。韩愈«题木居士»:“火透波穿不计春，根如头面干如身；偶然题作木居士，便有无穷求福人”；张籍«古树»:“若当江浦上，行客祭为神”；罗隐«衡阳泊木居士庙下作»:“此中枯木似人形”；足以囊括厥旨矣。谭峭«化书·德化»第三:“画者不敢易于图像，苟易之，必有咎；刻者不敢侮于木偶，苟侮之，必贻祸。始制作于我，又要敬于我，又置祸于我。是故张机者用于机”；古罗马诗人曰:“幻造之物转使幻造其物者悚惧”；神像设教，而其理何尝不可通诸人事世法乎？赵孟之所贵者，赵孟未遽能贱之，或且屈身曲意而畏之媚之矣。

«太平广记»卷三三〇

«崔尚»（出«玄怪录»）著«无鬼论»，有道士诣门曰:“我则鬼也，岂可谓无?”按卷三一七«宗岱»（出«杂语»）、卷三一九«阮瞻»（出«幽明录»）、卷三二三«施续门生»（出«搜神记»）、卷三二七«魏徵»（出«潇湘录»），事皆相同。又«宋书·范晔

传»记晔欲作«无鬼论»,«新唐书·林蕴传»记蕴父披以临汀多山鬼淫祠，撰«无鬼论»。«施续门生»单衣白夹客曰:“仆即是鬼，何以云无?”尤类«崔尚»道士语。«五灯会元»卷六:“昔有官人作«无鬼论»，中夜挥毫次，忽见一鬼出云:‘汝道无，我聻?’”即以此为禅机也。«癸巳类稿»卷一四力非无鬼，谓六艺九流以至天主教莫不明鬼，有曰:“昔阮瞻执无鬼论，而亲与鬼反复屈之；无鬼，何以屈之？然则论无鬼者亦明鬼者也!”夫瞻只知与客辩难，不识客之为鬼，岂得谓瞻“亦明鬼”乎？阮瞻事见«搜神记»卷一六，原云:“及鬼神之事，反复甚苦，客遂屈，乃作色曰”；«广记»乃引«幽明录»作:“末及鬼神事，反复甚苦，客遂屈之，仍作色曰”，则似客屈瞻而非瞻屈客矣，当有得色，何须“仍作色”哉?

«太平广记»卷九九

«僧惠祥»（出«三教珠英»）夜睡呼救，云:“适有人众，缚我手足，鞭箠交下，问:‘何故啮虱？……若更不止，当入于两山间磕之。’”按卷九二«无畏»（出«开天传信记»）:“忽中夜宣律师扪虱，将投于地，三藏半醉，连声呼曰:‘律师律师！扑死佛子耶?’”赞宁«高僧传»三集卷二«善无畏传»亦载此事，卷一四«道宣传»则云:“道宣扪虱，以绵纸裹投于地，三藏云:‘扑有情于地之声也!’”道宣自撰«高僧传»二集卷二〇«慧成传»:“有常律师者，……同宿，夜中投虱于地，……及明告别，成曰:

'昨夜来一檀越被冻困苦!'常惭之永戒"；岂载此垂诫而躬自蹈之耶？释氏慈悲戒杀，故王建《寄旧山僧》曰："猎人箭底求伤雁，钓户竿头救活鱼"，苏轼《次韵定慧钦长老》曰："钩帘归乳燕，穴纸出痴蝇，为鼠常留饭，怜蛾不点灯。"然皆未及其惜物命之不遗草木，有如安世高译《佛说处处经》："佛行，足去地四寸，有三因缘：一者、见地有虫蚁故，二者、地有生草故，三者、现神足故"；唐僧智远《律僧》："滤水与瓮灯，长长护有情，自从青草出，便不下阶行"，自注："众生谓'有情'"——"滤水"所以舍虫，"瓮灯"所以救蛾；清初僧苍雪《南来堂诗集》卷一《侍雨师藤溪休夏》："出门便是草，何处不伤生!"么麽啮人如蚊虱，亦在怜护之数。慧皎《高僧传》卷一一道法"乞食所得，常减其分以施虫鸟，每夕辄脱衣露坐以饲蚊虻"，又一二法恭"以敝衲聚蚤虱，常披以饲之"；《高僧传》二集卷三五《道悦传》："虽衣弊服而绝无蚤虱，时又巡村，乞虱养之，诫勿令杀"；虞淳熙《虞德园先生集》卷九《莲池祖师传》记其"养虱绵筒中"。《南齐书·孝义传》江泌"性行仁义，衣弊，恐虱饿死，乃复取置衣中"；观泌"诣志公道人"问事，当亦是奉佛者。《全梁文》卷二三沈约《忏悔文》乃清信弟子之自责，有云："暑月寝卧，蚊蝱嘬肤，忿之于心，应之于手，岁所歼殒，略盈万计。"陆游《剑南诗稿》卷五七《自警》："拍蚊违杀戒，引水动机心"，又卷七八《仲秋书事》："省心要似晨通发，止杀先从暮拍蚊"；而范成大《石湖诗集》卷二四《藻侄比课五言诗、因吟病中十二首示之》第六首："扪虱天机动，驱蚊我相生"，圊于平仄，改"杀"为"天"，遂语理乖牾，卷二一《睡觉》之"心兵休为一蚊动"，则顺妥矣。朱敦儒《西江月》："饥蚊饿蚤不相容，一夜何曾做梦！被

我不扇不捉，廓然总是虚空”；则非慈心舍我，而欲慧眼观空，于彼法境界更高。《后汉书·方术传》上：“折像、字伯式。……幼有仁心，不杀昆虫，不折萌牙。……好黄、老言；”全合佛氏不伤“生草”、“虫蚁”之戒，吾国史籍载此类行事，莫为之先矣。十八世纪英国目录校订学者利特生（Joseph Ritson）茹素，尝着论斥食肉者，而极称印度婆罗门之护惜微命，不遗虮虱麽虫；一日饭于友家，以干乳酪佐面包而已，乳酪中常寓小蛆，一稚女子适过，忽注视曰：“嘻！翁翁啖生蛆多矣哉！”利惶骇废食，谓友卖己，怒而绝交。《小妇人》作者之父白朗生·阿尔科特（Bronson Alcott）信持古希腊哲人毕达哥拉斯（Pythagoras）遗教，不杀生伤命；为护身计，蚊来噉，则挥之去，不忍拍杀之也。西方教徒如红衣主教贝拉明不去身上虱，以为么麽死后无灵魂，此生暂得饱啖，不必靳之。莫里哀《假道学家》蓝本意大利笑剧《伪善者》中主角，杀一虱而引咎痛悔。萧伯纳尝诧佛子为虱咬不得眠，设捉得虱将作麽处置，盖未闻此等张智，亦浑忘基督教徒行事也。

《太平广记》卷一〇〇

《道严》（出《宣室志》）善神曰：“天命我护佛寺之地；以世人好唾佛寺地，我即以背接之，受其唾，由是背有疮。”按此非佛法之究竟义谛也。《增益阿含经》卷三〇之六：“舍利弗白佛：‘亦如此地，亦受净，亦受不净，屎尿秽恶皆悉受之，脓血涕

唾终不逆之。然此地亦不言恶，亦不言善。亦如此水，能使好物净，能使不好物净，无有异想。我今此心如是”；《五灯会元》卷六：“有一行者，随法师入佛殿，行者向佛而唾。师曰：‘行者少去就！何以唾佛？’行者曰：‘将无佛处来与某申唾。’僧无对。仰山代法师云：‘但唾行者，行者若有语，即向伊道：还我无行者处来’”即《庄子·知北游》所谓道“无所不在”，“在蝼蚁”，“在稊稗”，“在屎溺”，“无乎逃物”。

《太平广记》卷一〇一

《延州妇人》（出《续玄怪录》）—“淫纵女子”早死，瘞于道左，忽有胡僧敬礼墓前曰：“斯乃大圣，慈悲喜舍，世俗之欲，无不徇焉。此即锁骨菩萨。”按黄庭坚《豫章黄先生集》卷一四《观世音赞》第一首：“设欲真见观世音，金沙滩头马郎妇”；《山谷内集》卷九《戏答陈季常寄黄州山中连理松枝》第二首：“金沙滩头锁子骨，不妨随俗暂参禅”，任渊注：《传灯录》：“僧问风穴：‘如何是佛？’穴曰：‘金沙滩头马郎妇。’世言观音化身，未见所出”；《外集》卷六《次韵知命永和道中》：“灵骨秘金锁”，史容注即引《续玄怪录》此则，又曰：“世传观音化身，所谓金沙滩头马郎妇，类此。”《五灯会元》卷一一风穴延沼章次：“问：‘如何是清净法身？’师曰：‘金沙滩头马郎妇。’”以淫秽妇为“清净身”，机锋更接。同卷广慧元章次、“杨亿侍郎问：‘风穴道金沙滩头马郎妇，意旨如何？’师曰：‘更道也不及’”；盖成禅家公案矣。

宋叶廷珪《海录碎事》卷一三:“释氏书。昔有贤女马郎妇于金沙滩上施一切人淫;凡与交者,永绝其淫。死葬后,一梵僧来云:‘求我侣。’掘开乃锁子骨,梵僧以杖挑起,升云而去。”后来释书益复增华润色,观宋濂《宋文宪公全集》卷二六《鱼篮观音像赞》引《观音感应传》可知。盖以好合诱少年诵佛经,故泉州粲和尚赞之曰:“风姿窈窕鬓欹斜,赚杀郎君念《法华》。”《维摩诘所说经·佛道品》第八:“或现作淫女,引诸好色者,先以欲钩牵,后令入佛智”;《宗镜录》卷二一述“圆人又有染爱法门”云:“先以欲钩牵,后令入佛智,斯乃非欲之欲,以欲止欲,如以楔出楔,将声止声”;其是之谓欤。偏其反尔,亦有现男子相以“钩牵”淫女“令人佛智”者,如《观佛三昧海经·观马王藏相品》第七所载化人度妙意事,《法苑珠林》卷四三即采之,尤佛典中“以欲止欲”最可笑之例也。

北宋寿涯禅师《渔家傲·咏鱼篮观音》:“提鱼卖,堪笑马郎来纳败”(《全宋词》二一三页),即所谓“马郎妇”。《西湖二集》卷一四《邢君瑞五载幽期》敷陈金沙滩卖鱼女子嫁“马小官”事为入话,卷二〇《巧妓佐夫成名》又述唐延州女妓“不接钱钞”,乃“舍身菩萨化身,以济贫人之欲。”一则观音化身为贞女,一则“大圣”化身为淫妪,然遗骸皆为“黄金锁子骨”,一而二、二而一者也。

《太平广记》卷四九六

《赵存》(出《乾臊子》)陆象先信佛,其弟窃非曰:“家兄溺

此教，何利乎？”象先曰：“若果无冥道津梁，百岁之后，吾固当与汝等。万一有罪福，吾则分数胜汝。”按宗教诱人，常持此论，始发于尊天事鬼之墨翟。《墨子·明鬼》下：“若使鬼神请〔诚〕有，是得其父母姒兄而饮食之也，岂非厚利哉！若使鬼神请〔诚〕无，是乃费其所为酒醴粢盛之财耳。……内者宗族，外者乡里，皆得如具饮食之。……此犹可以合欢聚众。”《青琐高议》前集卷二《慈云记》：“通判牛注谓师曰：‘天堂地狱有之乎？’师曰：‘宁可无而信，不可使有而不信也’”；即其意而言尤简括。西方诵说巴斯楷尔（Pascal）劝人虔奉上帝语，谓宁可信有神道，如赌博下注然（il faut parier），胜则有大利，负却无毫发损失；吾国先秦以来兹说旧矣。

《全后汉文》卷一四

桓谭《新论·祛蔽》卷八：“精神居形体，犹火之然烛矣”云云。按《全齐文》卷一五陆澄《法论目录序》：“置难形神，援譬薪火，庾阐发其议，谢瞻广其意；然桓谭未及闻经，先著此言，有足奇者”；当即指《新论》此节。谢瞻“广意”，《全宋文》卷三三不可见；庾阐“发议”，《全晋文》卷三八亦无堪征，《弔贾生文》：“夫心非死灰，智必有形，形托神司，故能全生。奈何兰膏，扬芳汉庭，摧景飚风，独丧厥明！”，稍触边际，难资依据。《全晋文》卷一六一释慧远《沙门不敬王者论》之五《形尽神不灭》始云：“火木之喻，原自圣典。……火之传于薪，犹神之传于形”；《全宋文》

卷二〇宗炳«又答何衡阳书»、卷二三何承天«答宗居士书»一、卷二五郑鲜之«神不灭论»皆沿用其喻；«全北齐文»卷五杜弼«与邢邵议生灭论»:“邢云：‘神之在人，犹光之在烛，烛尽则光穷，人死则神灭。’弼曰：‘旧学前儒，每有斯语，群疑众惑，由此而起’”，似亦指桓谭言。夫“薪尽火传”之譬，早发于«庄子·养生主»，乃言生时之消息相续，非言死后之昭灵不昧；桓氏取譬，乃破道家之长生；慧远以下，乃明释典之转生。一喻三施，貌同心异。陆氏求“援譬”之“先著”，既不当限于桓谭，而求“援譬”之用意，又不当附于桓谭，盖两失之。神魂之于形体犹光焰之于灯烛，亦西方诗文中常喻也。通观«新论»，桓氏识超行辈者有二：一、不信谶纬，二、不信神仙。前事尚可别征之«后汉书·桓冯列传»；«新论»仅存«启寤»第七:“谶出«河图»、«洛书»，但有兆朕而不可知，后人妄复加增依托，称是孔丘，误之甚也！”，不如«传»载«疏»及对光武语之峻决。后事端赖此节及«辩惑»第一三诸节，皆力言学仙之愚妄；足证魏文帝«典论»所云:“君山以无仙道，好奇者为之”（«全三国文»卷八）。不然，睹其«仙赋»，鲜不疑魏文之诬而以为桓亦如刘向父子之“通而蔽”矣。窃意«新论»苟全，当与«论衡»伯仲。傅玄«傅子»讥其“繁而无要，词杂而旨诡”（«全晋文»卷四九），自应持之有故；然据残存章节，吾尚未甘佣耳赁目，遽信斯评。严氏网罗散失，佳处时遭，弥使吾向往于其全体，有染指而未果腹之憾。严氏方自诩:“精华略具，则虽谓此书未尝佚失可也。”吾得陇望蜀，当为所嗤耳。

嵇康《难张辽叔〈宅无吉凶摄生论〉》："谓无阴阳吉凶之理，得无似噎而怨粒稼、溺而责舟楫者耶？……吾怯于专断，进不敢定祸福于卜相，退不敢谓家无吉凶也。"按悬而不断，似逊宰折睢（《淮南子·人间训》、《论衡·四讳》、《新序·杂事》）作孔子、王符、王充辈之明决。"若夫兼而善之，得无半非冢宅耶？"按"冢"字必"家"字之讹，即结句"家无吉凶"之"家"。此篇与卷五一《答张辽叔〈释难宅无吉凶摄生论〉》反复论阳宅风水，无虑四千言，不应忽以一字了却阴宅风水也。《论衡·四讳》："西益宅不祥，西益墓与田，不言不祥；夫墓、死人所居，因忽不慎"，足见东汉不讲阴宅风水；《诘术》篇引《图宅术》亦然。《潜夫论·卜列》只论"一宅"之"吉凶"、"一宫"之"兴衰"，未及墟墓。《葬书》未必出于郭璞，然葬地吉凶之说，璞以后始盛行，观《世说新语·术解》门可知。《四库提要》卷一〇九所举《后汉书·袁安传》一事，亦未保果为东汉时传说，抑为后世加附。《后汉书·郭陈列传》记吴雄"丧母，营人所不封土者，择葬其中；丧事趣办，不问时日，巫皆言当族灭，而雄不顾"；则言日忌，非言风水，乃《旧唐书·吕才传》载《叙葬书》之第二、第三事（"不择日"、"不择时"）耳。张惠言《茗柯文》二编卷下《江氏墓图记》举班固语以证"相墓之法，由来远矣"，非是。嵇康两论堪征魏晋之交，俗忌局于居室，尚未推之窀穸。杨万里《诚斋集》卷一

○四«答朱侍讲元晦»:“景纯«葬书»，东汉以前无有也”（参观一一○«答罗必先省干»）；李昱«草阁集»卷二«赠地理远碧山»：“涧东瀍西曾卜洛，定之方中楚客作，当时宅相论阴阳，犹未经营到冥漠”；均谓阴宅风水后起也。“长平之卒，命何同短?”按«答张辽叔〈释难宅无吉凶摄生论〉»又有“何知白起非长平之岩墙”云云，本«论衡·命义»:“长平之坑，同命俱死。”«吕才传»载«叙禄命»亦云:“长平坑卒，未闻共犯三刑；南阳贵士，何必俱当六合?”；汪士铎«汪梅村先生文集»卷三«三命说»附注:“史称长平新安之坑、长城五岭之戍，动数十万；«明史·流贼传»载张献忠所杀男女六万有奇。而李弥乾所言‘八字’，则只于五十一万之千四百。岂皆生逢厄运，共泣穷途?”

«后汉书·循吏传»记王景“参众家数术文书、冢宅禁忌〔章怀注：葬送造宅之法，若黄帝、青鸟之书也〕、堪舆日相之属，适于事用者，集为«大衍玄基»云。”景，汉章帝时人，大似当时阳宅、阴宅均已讲风水矣。特不知“葬送”仅指时日“禁忌”否。

«全晋文»卷一三九

郭元祖«列仙传赞»。按«赞»七○篇，文采不足观；“灼灼容颜”、“眸尔朱颜”，“变白还年”、“变白易形”，此类语反复稠叠。«女丸»:“女丸蕴妙，仙客来臻”；“丸”必“几”之讹，参观«太平广记»卷论卷二四«女几»。«赞»有小引，颇耐玩索。既疑方士之作伪，故曰:“始皇好游仙之事，庶几有获，故方士雾集，祈祀

弥布，殆必因迹托虚，寄空为实，不可信用也”；却信神仙之为真，故曰：“虽不言其变化云为，不可谓之无也。……圣人所以不开其事者，以其无常然，雖〔疑当作惟〕有时著；盖道不可弃，距而闭之，尚贞正也。而《论语》云：‘怪力乱神’、其微旨可知矣。”张华《博物志》卷五列举“魏王所集方士名”，一言以蔽曰：“《周礼》所谓‘怪民’，《王制》称挟‘左道’者也。”张氏引《周礼》之“怪”诃斥方士；郭氏引《论语》之“怪”，佐证神仙，其于《述而》“子不语怪、力、乱、神”一语，别有会心，所谓“微旨”者乎。陆九渊《象山先生集》卷三四《语录》：“‘子不语怪、力、乱、神’，只是‘不语’，非谓‘无’也。若‘力’与‘乱’分明是有，‘神’、‘怪’岂独无之？”盖望文生义，此语亦可与《公冶长》：“夫子之言性与天道，不可得而闻也”，或《子罕》：“子罕言利与命与仁”，等类齐观；皆“分明是有”，特“不闻言”或“罕言”之耳。郭氏援引，意谓孔子以四者“无常然”而“有时著”，故“不语”，非以四者为无；正亦陆氏之意。汉大儒诵说孔子，已于神仙有信有不信。信者如刘向、歆父子，桓谭《新论》、魏文《典论》分别讥其“惑”与“愚”。不信者如扬雄，《法言·君子》：“或曰：‘世无仙，则焉得有斯语？’曰：‘语乎者，非嚣嚣也与？惟嚣嚣，能使无为有’”；“嚣嚣”能使有，则苟“不语”亦可使无矣。余尝怪王充《论衡·道虚》一篇，破“道家”“仙术”之“传虚”，如汤沃雪，如斧破竹，而所击排，莫不冠以“儒书言”。夫黄帝鼎湖事著于《史记·封禅书》，以司马迁为“儒”，或犹可说；文挚疗疾事著于《吕氏春秋·至忠》篇，以吕不韦属儒家，已稍不伦；若卢敖仰视若士事载在《淮南子·道应训》，入刘安于儒家，列《鸿烈》于“儒书”，虽如《韩非子·显学》所谓

“儒分为八”，恐此中亦无堪位置处；至淮南王拔宅升天事，充自言出《八公之传》，尤显为方士之言，乃竟被“儒书”之目。夫《儒增》篇之指摘“儒书称”，名正而言顺也；题标《道虚》，篇中却舍道书而刺取“儒书”，加“儒”称于道家、方士，文心何在，蒙窃惑焉。《史记·司马相如列传》：“以为列仙之传”，《汉书》作“列仙之儒”，颜师古注：“‘儒’、柔也，术士之称也，凡有道术者皆为‘儒’；今流俗书本作‘传’，非也，后人所改耳”；《说郛》卷一七萧参《希通录》尝力辩秦始皇未尝坑“儒家者流”之“儒”，所坑实是“方士”，自喜能发千古之覆。倘以此为王充解，政恐未可。从俗通称，固不必矫异，而辨章学术，则宜名从主人；况既以《道虚》命篇，同篇之内，“儒书言”与“道家相夸曰”又杂然并陈，莫衷一是，呼牛呼马，殊乖严慎矣。充虽勿信神仙，而甚信妖怪，其《论死》、《纪妖》、《订鬼》诸篇所持无鬼论，亦即有妖精论。李觏《盱江全集》卷二四《邵氏神祠记》：“五通之为神，不名于旧文，不次于典祀，正人君子未之尝言，而有功于予，其可以废？”，卷三四《疑仙赋》：“儒者不言仙，既匪闻而匪见，我焉知其所如？”；盖不信人之成仙，而信妖之有神，与充相似。《朱文公集》卷五《二十七日过毛山铺，壁间题诗者皆言有毛女洞，在山绝顶，问之驿吏云：‘狐魅所为耳！’因作此诗》：“人言毛女住青冥，散发吹箫夜夜声；却是邮童知端的，向侬说是野狐精”；犹充《订鬼》力主“鬼者，老物之主也，物之老者，其精为人”。文廷式《文道希先生遗诗》有绝句，题为：“萍乡有毛女洞，《志》以为仙也，朱子诗云云；夫信野狐之能精，而不信毛女之得道，一彼一此，无是非也”；斯言亦可施于充与觏耳。《述而》之语，千载奉为良箴，余故举郭、

陆，以见“不语”非即言“无”，复举王、李、朱，以见“不语神”或即“语怪”，韩愈《谢自然诗》所谓“木石生怪变，狐狸骋妖患”，《西游记》唐僧所遇魔头，皆妖精也，物之怪而非人之鬼也。

“李少君能使物却老。……言上曰：‘祠灶则致物’。”按上文又有“依物怪，欲以致诸侯”，下文又有“欲以下神，神未至而百鬼集矣”，“黄帝以上，封禅皆致怪物，与神通”，“震于怪物，欲至不敢。”合之《留侯世家》：“太史公曰：‘学者多言无鬼神，然言有物’，”则析言之，不仅鬼别于神，亦且“物”别于鬼神。旧注“物”为“鬼神”，尚非确谛。“物”盖指妖魅精怪，虽能通“神”，而与鬼神异类；《论衡·订鬼》所谓“老物之精”，《楞严经》卷九所谓“年老成魔”。观《太平广记》分门即知；《西游记》中捉唐僧者莫非“物”，《后西游记》则亦有“鬼”。《汉书·郊祀志》上：“黄龙见成纪，……下诏曰：‘有异物之神见于成纪’”；文义甚晰，“物”、龙也，“物之神”、龙精或龙怪也。《史记·齐悼惠王世家》：“舍人怪之，以为有物而伺之”，亦谓物妖。《陈涉世家》记吴广“卜有鬼”，陈胜、吴广“喜念鬼”；顾孤“鸣呼”作人言，当属于“物”，殆用意如《左传》昭公八年“石言”于晋之鬼实“凭焉”耶？《庄子·达生》篇桓公“见鬼”，问皇子曰：“有鬼乎？”皇子曰：“有！”而所举罔象、委蛇之属，皆怪也，又曰：“其为物也恶。”是则浑言之，“鬼”非特与“神”通用，亦与“物”通用耳。

范缜《神灭论》。按精思明辨，解难如斧破竹，析义如锯攻木，王充、嵇康以后，始见斯人。范氏词无枝叶，王逊其简净，嵇逊其晓畅，故当出一头地耳。六朝文阐说义理，稍钩深造微，便未免释氏经论机调，范氏独摆落悠悠，避之若浼。惟"形称其质，神言其用"云云，判别"质"、"用"，隐承释书之判别"体"、"用"（参观《周易》卷论《乾》）。"质"与"体"一义，如《全三国文》卷七魏文帝《又与吴质书》论王粲："惜其体弱，不足起其文"，而《全梁文》卷五五钟嵘《诗品》上论王粲："文秀而质羸"，又如《全梁文》卷五一王僧孺《詹事徐府君集序》："质不伤文，丽而有体"，"丽"与"文"、"体"与"质"，等属互文。缜岂用而不知、习而不察乎？论手、足、眼、耳等"皆神之分"而"是非之虑，心器所主"，略同亚理士多德论"灵魂"之"分"，有"饮食魂"、"知觉魂"等等，而以"思虑"为之主。"妖怪茫茫，或存或亡。……有人焉，有鬼焉，幽明之别也。人灭而为鬼，鬼灭而为人，则未之知也"；观此可知缜非"不信鬼"，特不信人死为"鬼"耳。《墨子·明鬼》："有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而为鬼者"；缜所谓"妖怪或存"、"有鬼"，即相传之天神、地祇、物妖，而人死之浮魂沉魄不与焉。王充辟"鬼"而言"妖"言"精"（参观论《全晋文》郭元祖《〈列仙传〉赞》、《全宋文》释宝林《檄太山文》），古希腊亦尝流行有神灵而无鬼魂之俗

信，均堪连类。《南史》卷五七《范缜传》："性不信神鬼，时夷陵有伍相庙、唐汉三神庙、胡里神庙，缜乃下教断不祠"；"胡里神"不知伊谁，他二庙皆祀人死为鬼而得成神者，既人死不为鬼，则安得复成神？后稷亦本是人，故虽"郊祀"，而"稷无神"也。缜谓人之"神"必"灭"，未言"天鬼"、"山水鬼神"之无有。与缜同朝并世之皇侃为《论语·八佾》"祭如在"二句孔注义疏曰："前是祭人鬼，后是祭百神"，亦见"人死"之"鬼"不即等于"神"。是以缜之"神灭论"与阮瞻、林披等之"无鬼论"（参观《太平广记》卷论卷三三〇《崔尚》），何同何异，未敢妄揣，而谈者牵合之于"无神论"，则尚未许在。缜自言"哀弊拯溺"，此论盖以破释氏之说轮回。夫主张神灭无鬼，则必不信转世投生，顾不信转世投生，却未必主张神灭无鬼；匹似东汉迎佛以前，吾国早信"人灭而为鬼"，却不知"鬼灭而为人"之轮回，基督教不道轮回，而未尝不坚持"灵魂不灭"、有地狱天堂之报。谈者又每葫芦提而欠分雪也。"竭财以赴僧，破产以趋佛。……致使兵挫于行间，吏空于官府，粟罄于惰游，货殚于泥木"；斥"浮屠害政，桑门蠹俗"，语切直而识远大。卷五九郭祖深《舆榇诣阙上封事》斥僧而未辟佛，尚曰："功德者，将来胜因"；《全后魏文》卷五荀济上梁武帝《论佛教表》斥僧辟佛，而专就释氏之奸邪淫侈发策，眼光未出牛背上。窃谓六朝人辟佛，简捷亲切莫如《南齐书·良政传》记虞愿对宋明帝："陛下起此寺，皆是百姓卖儿贴妇钱，佛若有知，当悲哭哀愍；罪高佛图，有何功德！"；深微周备则莫如缜此《论》矣。"神形俱化"之辩，早见《全晋文》卷一六一释慧远《沙门不敬王者论》之五《形尽神不灭》问答。据《梁书·儒林传》及《南史》缜本传，缜在齐世，尝侍竟

陵王子良，子良虔信释教，而缜盛称无佛，退而著《神灭论》，“此《论》出，朝野喧哗，子良集僧难之而不能屈”，又使王融诱以官禄，“劝其毁论，缜大笑曰：‘使范缜卖《论》取官，已至令仆矣！’”二传均未言缜入梁后复遭群起而攻也。今所睹梁武帝《敕答臣下〈神灭论〉》（《全梁文》卷五）及南平王伟以下诸朝士《答释法云书难范缜〈神灭论〉》，皆非齐世所作，释法云《奉敕难范缜〈神灭论〉与王公朝贵书》（卷七四）可以参证；曹思文《难范缜〈神灭论〉》前且有《上武帝启》（卷五四），称“惧不能征折诡经，仰黩天照”。萧琛《难范缜〈神灭论〉》（卷二四）、沈约《神不灭论》又《难范缜〈神灭论〉》（卷二九），亦必作于此时。是梁武登极，重提旧事，复亲率朝臣以难缜也。齐世响应竟陵王难缜诸作，唯《南史》缜传载“王琰乃著论讥缜曰：‘呜呼！曾不知其先祖神灵所在’”，此一句外，无只字流传，岂都口诛而非笔伐耶？万乘之势，盈廷之言，虽强词不堪夺理，而虚声殊足夺人，缜乃自反不缩，以一与多，遂使梁君臣如集雀仇鹞、群狐斗虎，《易林·无妄》之《明夷》所谓“虽众无益”。缜洵大勇，倘亦有恃梁武之大度而无所恐欤？皆难能可贵者矣。《儒林传》载缜不信因果，答竟陵王曰：“人之生譬如一树花，同发一枝，俱开一蒂，随风而堕，自有拂帘幌坠于茵席之上，自有关篱墙落于粪溷之侧”；李白《上云乐》：“女娲戏黄土，抟作愚下人，散在六合间，濛濛若沙尘。”当代西方论师（Heidegger）有言人之生世若遭抛掷（Geworfenheit），窃谓范、李颇已会心不远也。又按陶潜《形、影、神》诗《神释》：“应尽便须尽，无复独多虑”，即“神灭”之旨；惟“与君虽异物，生而相依附”，诗人寓言，不如缜谓形、神“名殊而体一”之密察。潜《归

田园居»之四:“借问采薪人:此人皆焉如?薪者向我言:‘死没无复余’”;则指形骸,神魂非所思存也。

孔子之教,“不语怪神”;«墨子·公孟»记孔子之徒曰“无鬼神”,而墨子讥“儒之道足以丧天下者四”,其一为“以鬼为不神”。宋之道学家主无鬼论,乃未坠孔子之绪耳。纪昀厌薄宋儒,因于«阅微草堂笔记»中讥诮不已。如卷四某公“讲学”,为“妖”所逐,“太息”曰:“不信程朱之学,此妖之所以为妖欤!”;又“老儒”死后,魂入冥府,“冥吏”谓曰:“先生平日持无鬼论,不知先生今日果是何物?”卷一四至历引«朱子语类»以明鬼神之有而晓谕曲儒之迂。书首自题七绝之二:“前因后果验无差,琐记搜罗鬼一车;传语洛闽门弟子,稗官原不入儒家”,明言“洛闽”之“儒”乃持无鬼论者也。盖“唯心”之程、朱,辟鬼无异“唯物”之王充、范缜。帖括家如熊伯龙,诵说«四书»,研精八股,能撰«无何集»以阐演«论衡»之“订鬼”,实亦“讲学老儒”本分。故熊谓王充“宗孔子”,而断言«问孔»、«刺孟»等篇必非充作也。«二程遗书»卷二下:“……但不知俗所谓鬼神何也。聪明如邵尧夫犹不免致疑在此,尝言有虚空中闻人马之声。某谓既是人马,须有鞍鞯之类皆全,这个是何处得来。尧夫言天地之间,亦有一般不有不无底物。某谓如此说,则须有不有不无的人马,凡百皆尔,深不然也。”论“鞍鞯何处得来”,正同«论衡·论死篇»之言:“衣服无精神,人死与形体俱朽,何得以贯穿之乎?”举隅可反。程、朱不以“无鬼”而其“唯心”得从末减,王、范以“无鬼”而并被褒为“无神”,遂当“唯物”之目而不忝。悠悠物论,不明则不公乎?不公则不明也?«三国演义»第七七回毛

宗岗总评曰:“云长英灵不泯固矣，而赤兔马亦在云中，况青巾绿袍并青龙偃月刀依然如故，得无衣物器械亦有魂灵否?”即王充、二程之疑也。然就本书论，可献疑送难者，尚不止此。青龙刀流落人间，孙权以赐潘璋；第八三回璋“挥关公使的青龙刀来战黄忠”，关兴杀璋，“得了父亲的青龙偃月刀。”则“器械”不特“有魂灵”，且能如倩女之离魂矣。拜伦日记亦尝以此为疑，谓俗传人之生魂或阴灵每离其躯干而出现，“果尔，则其身上之外衣裤裆（coats and Waistcoats）亦复如是耶?”犹言“衣服无精神”，问“青巾绿袍有魂灵”耳。

《世说·方正》:“或以人死有鬼，阮宣子独以为无，曰：今见鬼者，云著生时衣。若人死有鬼，衣服亦有鬼耶?”；刘峻注即引《论衡》云云。美国近世一诙诡之士（A·Bierce, The Devil's Dictionary）亦言，鬼未尝裸体见形，即此一端，已足摧破有鬼论；苟衣服亦如人之有鬼，则何以衣服之鬼不独见形而必依附人鬼乎？又隐申拜伦之语。

《全梁文》卷四七

陶弘景《发真隐诀序》:“非学之难，解学难也。屡见有人，得两三卷书、五六条事，谓理尽纸，便入山脩用，动积岁月，愈久昏迷。……真人立象垂训，本不为朦狡设言，故每标通衢，而恒略曲径。……凡五经、子、史，爰及赋颂，尚历代注

释，犹不能辨，况玄妙之秘途、绝领之奇篇。”按方士常言，学道者不蒙祖师亲传，徒执丹经，虽熟读深思，终无入处。故求仙必得秘诀，而秘诀端赖口耳密授，所谓“口诀”。《真诰》中“传授”之“授”字，每作“口”傍，如《稽神枢》一：“此后墨书皆定录，真君啖以告长史”，寓此意也。《抱朴子》内篇《论仙》：“夫作金皆在神仙集中，淮南王抄出，以作《鸿宝枕中书》，然皆秘其要文；必须口诀，临文指解，然后可为耳。其所用药，复改其本名，不可按之便用也”；又《黄白》：“黄者金也，白者银也，古人秘重其道，不欲指斥，故隐之云尔”；《太平御览》卷六六八引《集仙录》、《太平广记》卷五九引《女仙传》记仙人过酒家饮，以“素书”五卷贯酒，酒家妇名女几，窃视则皆“养性长生”之“要诀”，依修而不得仙，“仙人复来，笑谓之曰：‘盗道无师，有翅不飞！’”；《全唐文》卷九二五吴筠《服炁》：“上古已来，文墨不载，须得至人，歃血立盟，方传口诀”；吕岩《绝句》：“神仙不肯分明说，误了千千万万人”；紫阳真人张伯端《悟真篇》卷中《七言绝句》之一三、一四：“契论经歌讲至真，不将火候著于文，要知口诀通玄处，须共神仙仔细论。饶君聪慧过颜闵，不遇师传莫强猜，只为丹经无口诀，教君何处结灵胎！”，云阳道人朱元育注：“自古到今，未有无师而得证尽性命之大道者”，又《后序》：“然其言隐而理奥，学者虽讽诵其文，皆莫晓其意，若不遇至人授之口诀，纵揣量百种，终莫能著其功而成其事”；以至《西游记》第二回须菩提祖师歌：“难！难！难！道最玄。……不遇至人传妙诀，空教口困舌头干！”均如陶氏所言“谓理尽纸，愈久昏迷”也。陶氏“痛心”学者之但依“经说”而“未造门墙”，故金针度人，发其“真诀”。特未识得此一编，亦可以“无

师”而不须口“哑”否！许顗《彦周诗话》记凿井得碑，文言炼丹法，全载之。结语云：“金与玉与？天年上寿。无著于文，诀之在口”；亦即“哑”字之意。《抱朴子·微旨》记或愿闻“真人守身炼形之术”，葛洪答曰：“夫‘始青之下月与日，两半同升合或一，出彼玉池入金室，大如弹丸黄如橘，中有嘉味甘如蜜，子能得之谨勿失。既往不追身将灭，纯白之气至微密，升于幽关三曲折，中丹煌煌独无匹，立之命门形不卒，渊乎妙矣难致诘。’此先师之口诀，知之者不畏万鬼五兵也。”此固传授“口诀”矣，而“知”者其唯洪乎！他人闻之，仍如暗室无灯、瞽者无相尔。陶氏“真诀”虽笔于书，恐亦徒滋迷罔，未必有裨“解学”。张籍《和左司元郎中秋居》第二首：“神方谜语多”，诚片言据要者。夫道家欲破除文字言说，谓师无可授，弟无可受（参观《楚辞》卷论《远游》）；而道士则“契论经歌”之不足，尚加以“诀”，“诀”又必传以口，舍师授而弟受，则得“诀”无由。神仙之于老庄，不啻反其道而行，亦各道其所道而已矣。

陶弘景《本草序》：“魏晋以来，……或三品混糅，冷热舛错，草石不分，虫兽无辨。……今辄苞综诸经，研括烦省，……合七百三十种。”按“三品”即《神农本草经》所称“养命”之“上药”、“养性”之“中药”、“养病”之“下药”。《太平广记》卷一五《桓闿》（出《神仙感遇传》）：“降陶君之室，言曰：‘君之阴功著矣！所修《本草》，以虹虫、水蛭辈为药，功虽及人，而害于物命，以此一纪之后，当解形去世’”；又卷二一《孙思邈》（出《仙府拾遗》及《宣府志》）：“有神仙降谓曰：‘尔所著《千金方》，济人之功，亦已广矣，而物命为药，害物亦多，必为尸解之仙，不得白日升举矣。陶贞白事，固吾子所知也。’”然《华阳陶隐居内

传»卷中陶自言:“仙障有九，名居其一；使吾不白日登宸者，盖三朝有微名乎!”则陶之不得飞举，缘身之享名，非由物之损命也。盖学仙而不得飞升，且终于委蜕陈尸，事实具在，不可讳也，只可饰也；物命与声名大异，巧言文饰则等尔。«全梁文»卷一一简文帝«劝医论»:“非直传名于后，亦是功德甚深，比夫脱一鸽于权衡，活万鱼于池水，不可同日而论焉”；则似人命重于物命，“害物”或在所不计欤。

陶弘景«药总诀序»:“或一药以治众疾，或百药共愈一病。”道略集 «杂譬喻经» 第三四则言耆域“或以一草治众病，或以众草治一病”。弘景语同此。«旧唐书·方伎传» 许胤宗曰:“且古之名手，唯是别脉，脉既精别，然后识病。夫病之于药，有正相当者，唯须单用一味，直攻彼病，药力既纯，病即立愈。今人不能别脉，莫识病源，以情臆度，多安药味；譬之于猎，未知兔所，多发人马，空地遮围，或冀一人偶然逢也。如此疗疾，不亦疏乎！假令一药，偶然当病，复共他味相和，君臣相制，气势不行，所以难差，谅由于此”；设譬甚隽，顾似不以“百药共愈一病”为然者。«黄帝素问·至真要大论»:“君一臣二，奇之制也;君二臣四，偶之制也”，唐王冰注:“奇、古之单方，偶、古之复方”；则“单方”亦“君臣相制”，非“单用一味”者。沈括«良方» 自序论“药之单用为易知，复用为难知”，阐发共味交攻（synergism），最为明通。又按«新唐书·方伎传» 记胤宗语:“古之上医，要在视脉，病乃可识；病与药值，惟用一物攻之，气纯而愈速。今之人不善为脉，以情度病，多其物以幸有功，譬猎不知兔，广络原野，冀一人获之，术亦疏矣！一药偶得，他味相制，弗能专力，此难愈之验

也。”文简而词不达，读《旧唐书》所记，方意申理顺；且“猎不知兔，广络原野”，是遍设置罗也，则当承以“冀其落网”，安得曰“冀一人获之”哉？言无序而语有病者也。胡应麟、汪琬、赵翼、梁玉绳等皆谓《新唐书》文章未可厚非（《少室山房类稿》卷一〇一、《说铃》、《陔余丛考》卷一一、《瞥记》卷三），窃谓《旧唐书》文章正未许轻非耳。

《全梁文》卷五九

郭祖深《與楙诣阙上封事》。按极言举国信佛而“不务农桑”之使“杼轴日空”，寺多僧众之“蠹俗伤法”；然并非辟佛废释，故仍曰：“功德者，将来胜因”，“如此则法兴俗盛，国富人殷。”《全宋文》卷四八周朗《说言》亦只斥僧寺之流弊而不攻佛法为异端，与郭同趣；《全后魏文》卷五一荀济上梁武帝《论佛教表》则斥佛为“妖胡”、僧为“释秃”，一概摈弃矣。“臣见疾者，诣道士则劝奏章，僧尼则令斋讲，俗师则鬼祸须解，医诊则汤熨散丸，皆先自为也。……论外则有勉、捨，说内则有云、旻，云、旻所议，则伤俗盛法，勉、捨之志，唯愿安枕江东”；谓徐勉、周捨、光泽寺法云、庄严寺僧旻也。释道宣《高僧传》二集卷六《僧旻传》记蔡撙叹曰：“今旻公又‘素王’于梁矣！”，想见此僧当时物望之盛。“疾者”云云数语即《后西游记》第三五回：“这叫做：‘问着医生便有药，问着师娘便有鬼。’”

荀济《论佛教表》。按钱谦益《牧斋有学集》卷四三《〈释迦方志〉辨》、《续辨》痛诋荀济，并斥吴莱为"荀济之丑类"，则因此《表》而发。济为梁武帝故人，上此《表》后，惧获死罪，遂亡入魏。于佛于僧，发声征色，削株掘根，《全梁文》卷五九郭祖深《奠榇上封事》论僧尼"蠹俗伤法"，才得两节，且不辟佛，视济放言，抑为懦矣。济陈义匪高，专斥贪、淫，僭拟诸过恶，至举"倾夺朝权"十事，盖不恤危词煽说，以求悚神耸听。有曰："融、缜立论，无能破之"，指托名张融之《三破论》与范缜《神灭论》也。故改计以攻，切事而不穷理。窃意僧侣所深恶大惧者，正是此类，因迹诛心，即著推隐，笔如刀而墨为鸩；若范缜以至韩、欧、程、朱辟佛，辨章学术，探析玄微，彼法中人与之周旋，绰乎可贾余勇也。济《表》首曰："三坟五典，帝皇之称首，四维六纪，终古之规模。及汉武祀金人，莽新以建国；桓灵祀浮图，阉竖以控权。三国由兹鼎峙，五胡仍其荐食，衣冠奔于江东，戎教兴于中壤"；尾曰："宋齐两代重佛敬僧、国移庙改者，但是佛妖僧伪，奸诈为心，堕胎杀子，昏淫乱道，故使宋齐磨灭。今宋齐寺像见在，陛下承事，则宋齐之变，不言而显矣。"不特举汉以来世乱国亡悉归咎于事佛，并预警梁武事佛，亦必"磨灭"；唐傅奕辈之论，实自济发（参观论《全梁文》武帝《净业赋》），奕辈事后追维，济则犯颜强谏，不啻照在几先。济亦

儒家者流，观“四维六纪”云云及《表》末责梁武“亏名教”，又斥“释氏君不君，乃至子不子”，紊乱“三纲六纪”，可征也。“朝夕敬妖怪之胡鬼，曲躬供贪淫之贼秃”，又“胡鬼堪能致福，可废儒道，释秃足能除祸，屏绝干戈”；人多知李玚称释教为“鬼教”、佛为“鬼”（《全后魏文》卷三三李玚《上言》、《自理》），以载在《魏书》也，济《表》全文仅存于《广弘明集》，“胡鬼”之称，遂鲜知闻，韩愈《女挐圹铭》：“佛夷鬼”，即“胡鬼”也。“贼秃”见文中，莫早乎此《表》，贯华堂本《水浒》四四回远落其后。“释氏源流，本中国所斥，投之荒裔，……而陛下以中华之盛胄，方尊姚石羌胡之轨躅”，又屡曰“胡鬼”、“奸胡”；在南北敌对之朝，承五胡乱华之后，申《春秋》内夏外狄之义，颇得相机讽谏之法。《高僧传》二集卷二《彦琮传》载《辩正论》亟辩：“胡本杂戎之胤，梵唯真圣之苗，实是梵人，漫云胡族，莫分真伪，良可哀哉！”；盖急欲正积世之讹，亦可息用夷之谤焉。“佛者戾也”，参观论《全梁文》刘勰《灭惑论》；“行淫杀子，僧尼悉然”，参观论《全宋文》周朗《上书献谠言》。僧尼之“行淫杀子”，历世同讥，然无以此为邦国“磨灭”之厉阶者，有之，惟济欤。其言张大，未必缘其识卑小。梁武《净业赋》夸己为天子后，“既不食众生，无复杀害障，既不御内，无复欲罪障”，一若人君之“殃国祸家，亡身绝祀”，都缘不“除此二障”，未修“净业”者。夫僧尼而“行淫杀子”，则“欲”而继以“杀”，二障重叠，两罪合并，是侮弃圣谟，无君犯上，事同大逆也。济斤斤于不净之业，或非委琐，而正与梁武所沾沾自喜者，针对箭拄，恬之使怒僧尼耳。激之果怒矣，而不图已即逢彼之怒，逆鳞遽撄，戴头远窜，此荀卿、韩非师弟子所以致慨于说难欤。唐人如《全唐文》卷二

六九张廷珪«谏白司坂营大像表»、卷二七〇吕元泰«谏广修佛寺疏»、卷二七二辛替否«谏时政疏»等，皆类李德裕«梁武论»之"以释典"明佞佛之非，即以其教对治其弊；谲谏善讽，非郭祖深、苟济所及，然而成效亦未必大过，此更可以致慨于说难者焉。

«涌幢小品»卷一八："攻佛者惟昌黎一篇，浅浅说去，差关其口。故佛子辈恨之，至今哓哓，若不共天。其余极口恣笔，自谓工矣；味之，翻是赞叹夸张，却不为恨。"«阅微草堂笔记»卷一八记僧明玉语亦申明此意："辟佛之说，宋儒深而昌黎浅，宋儒精而昌黎粗。然而披缁之徒畏昌黎而不畏宋儒，衔昌黎而不衔宋儒也。……使昌黎之说胜，则香积无烟，祇园无地。……使宋儒之说胜，……不过各尊所闻，各行所知。"韩«原道»篇末："人其人，火其书，庐其居"。自属快语辣语，然全文仍以辨道讲理为多，视苟济之«表»，尚迂远而不切于事情也。英国十八世纪有人论英国新教徒仇视天主教，谓流俗深信罗马教皇为"基督之怨家"、"巴比伦之娼妇"；此等丑诋，卫道有功，胜于神学家理正词严之辩驳多矣。可与"缁徒畏昌黎而不畏宋儒"参观。

«全北齐文»卷八

朱元洪妻孟阿妃«造老君像»："敬造老君像一区〔躯〕。……愿亡者去离三涂，永超八难，上升天堂，侍为道君。芒〔茫〕芒三界，蠢蠢四生，同出苦门，俱升上道。"按卷九阙名«姜纂造老君

像铭»:“敬造老君像一躯。……神光照烂,遍满阎浮;香气氤氲,充塞世界。……以此胜因,追资亡略〔其子名〕,直登净境。……飞出六尘,……长超八难,弹指则遍侍十方,合掌则历奉三圣。……三涂楚毒,俱辞苦海;六道四生,咸蒙胜福。”虔事老子“求福”,始于汉桓帝,观«全三国文»卷六魏文帝«禁吏民往老子亭祷祝敕»可知;盖相沿已久。然此两篇属词遣言,纯出释书,倘拓本上“道君”、“老君”之字漫漶,读者必以所造为佛像,而“清信士”、“清信弟子”乃奉佛之白衣矣。弘雅如庾信,撰«道士步虚词»,选藻使事,谨严不滥,而第一首第一句“浑成空教立”、第四首第六句“教学重香园”,未免阑入释氏套语;出于俗手之造像文字杂糅混同而言之,更无足怪。固由当时道士掇拾僧徒牙慧,如甄鸾«笑道论»所指斥者,故“清信弟子”耳熟而不察其张冠李戴;亦缘流俗人妄冀福祐,佞佛谄道,等类齐观,不似真人大德辈之辨宗灭惑、恶紫乱朱。«南史·宋宗室及诸王传»下«竟陵王诞传»记有人名夷孙曰:“天公与道、佛先议欲烧除此间人,道、佛苦谏,强得至今”;可征六朝野语涂说已视二氏若通家共事。李白«化城寺大钟铭»、«崇明寺佛顶尊胜陀罗尼幢颂»两篇均为释氏作,而一则曰:“乃缁乃黄,鬼趋梵庭”,一则曰:“宣道先生孙太冲命白作颂”;杜光庭道家巨子,而«全唐文»卷九三四有其«迎定光菩萨祈雨文»,至曰:“急难告佛,实出微诚”;陆游«入蜀记»记至庐山太平宫焚香,“自八月七日至一日乃已,谓之‘白莲会’;莲社本远法师遗迹,旧传远公尝以此一日借道流。”即此数例,亦征后世«封神传»、«西洋记»、«西游记»等所写僧、道不相师法而相交关,其事从来远矣。«红楼梦»中癞僧跛道合伙同行,第一回僧曰:“到警幻仙子宫中交割”,称

“仙”居“宫”，是道教也，而僧甘受使令焉；第二五回僧道同敲木鱼，诵：“南无解冤解结菩萨！”，道士当诵“太乙救苦天尊”耳（参观沈起凤《红心词客传奇·才人福》第一二折）；第二九回清虚观主张道士呵呵笑道：“无量寿佛！”，何不曰“南极老寿星”乎？岂作者之败笔耶？抑实写寻常二氏之徒和光无町畦而口滑不检点也？六朝《真诰·运象篇》三九华安妃歌云：“芥子忽万顷，中有须弥山”；北宋《云笈七签》卷九七载此，改“须弥”为“昆仑”，盖恶道书之兰入释典也。同篇紫微王夫人诗：“虚刀挥至空，鄙拙五神愁”，亦似隐袭僧肇临刑偈：“四大元无主，五阴本来空；将头临白刃，犹如斩春风。”

阙名《刘碑造像铭》：“笃信弟子刘碑……以此果缘，福钟师僧七世，愿使……见在宁康，子孙兴茂，……宦极台相，位累九坐。”按奉佛者发心得果有若是哉！生老病死，人身即苦，成住坏空，世法不实；故舍身出世，佛之教也。刘碑乃佞佛而一反其教，欲赖法力以致家兴丁旺、禄厚官高，梦想颠倒，从解脱之道以遂牵缠之欲，顺缘即亦逆缘。然“笃信佛弟子”齐心用此愿者，数必如恒河沙，刘碑申言而铭诸金石，文献征存，遂为朔矣。胡寅《斐然集》卷一九《崇正辨序》：“尊佛者有三蔽，一曰惧，二曰惑，三曰贪”；诛心的论，然实可以贪直贯傍通，并三为一耳。《全北齐文》卷三邢邵《景明寺碑》：“旷息相催，飞驰同尽，……而皆迂延爱欲，驰逐生死，……身世其犹梦想，荣名譬诸幻化，未能照彼因缘，体兹空假，祛洗累惑，摈落尘埃”；故宜奉佛也。《全陈文》卷一〇徐陵《谏仁山深法师罢道书》举“现前十种大利”，如“佛法不简细流，入者则尊，归依则贵”，“身无执作之劳，口餐香积之饭”，云云；亦所以宜奉佛

也。兹«铭»言“以兹果缘”，庶几“福钟七世”，“位累九坐”，又所以宜奉佛也。归于佛者遂众，佛之门庭乃大盛。盖无生之法，或藉以行厚生之事，舍身出世之教，并能有润身泽世之用；借曰不然，佛之门必可罗雀而其庭必鞠为茂草焉。欧阳修«集古录跋尾»卷六«唐万回神迹记碑»：“世传道士骂老子云：‘佛以神怪祸福恐动世人，俾皆信向，故僧尼得享丰饶，而尔徒谈清净，遂使我曹寂寞！’此虽鄙语，有足采也”；可相发明，然道士亦能“丰饶”而免于“寂寞”者，则以其托李老之五千言而从张氏之五斗米道也。此匪独二氏也。«礼记·儒行»孔子答鲁哀公曰：“不宝金玉，不祈土地，不祈多积，多文以为富，筚门圭窬，蓬户瓮牖，易衣而出，并日而食”；«荀子·儒效»孙卿子答秦昭王曰：“虽穷困冻馁，必不以邪道为贪，无置锥之地，而明于持社稷之大义，虽隐于穷阎漏屋，人莫不贵，贵道诚存也”；故须学为儒也。韩愈«符读书城南»：“人之能为人，由腹有«诗»、«书»，«诗»、«书»勤乃有，不勤腹空虚。……两家各生子，提孩巧相如，……三十骨骼成，乃一龙一猪，飞黄腾踏去，不能顾蟾蜍。一为马前卒，鞭背生虫蛆；一为公与相，潭潭府中居。问之何因尔，学与不学欤”；杜牧«冬至寄小侄阿宜»：“经书括根本，史书阅兴亡。……一日读十纸，一月读一箱。朝廷用文治，大开官职场，愿尔出门去，驱尔如驱羊”；亦所以须学为儒也（参观王令«广陵集»卷七«采选示王圣美、葛子明»、罗从彦«罗豫章先生集»卷一一«诲子侄文»、魏了翁«鹤山先生大全集»卷六一«跋程正伯家所藏山谷书杜少陵诗帖»、李之彦«东谷所见»论«劝学文»）。苟无韩、杜津津乐道之儒行、儒效，必众口一词，兴“儒冠徒误身”、“壮士耻为儒”之叹，将鲜诵说

孔、荀所夸儒行、儒效者。《史记·叔孙通传》记通弟子先"皆窃骂"而后"皆喜"，《后汉书·桓荣传》记"农家子"叹"岂意学之为利"，亦《论语·卫灵公》"学也禄在其中"之证矣。《全后魏文》卷七孝文帝《诏》禁孔子庙中"女巫妖觋，淫进非礼，杀生鼓舞，倡优媟狎"；唐封演《封氏闻见记》卷一："流俗妇人多于孔庙祈子，殊为亵慢，有露形登夫子之榻者。后魏孝文诏孔子庙不听妇人合杂，祈非望之福。然则聋俗所为，有自来矣"；宋孔平仲《朝散集》卷二《止谒宣圣庙者》："上元施灯烛，下俗奠醪醴，高焚百和香，竞爇黄金纸，所求乃福祥，此事最鄙俚"；则"聋俗"尚别有"儒效"也！基督教会三戒，一曰贫、不蓄财也，二曰巽、不上人也，三曰贞、不为男女事也；十八世纪英国大史家尝记："偶忆一大寺长老自言：'吾誓守清贫之戒，遂得岁入十万金；吾誓守巽下之戒，遂得位尊等王公；其誓守贞洁之戒所得伊何，惜余忘之矣'"。教宗行愿，可以连类。《后汉书·王良传·论》所谓："夫利仁者，或借仁以从利也。"政见之朋党、清议之流别，亦复如是。匹似正论所以除邪，公道所以破私，而既得众，则常比匪，必有附和正论以免被除、主张公道以济厥私者，犹庄生之叹"胠箧"矣。

《全后周文》卷二〇

甄鸾《笑道论》。按与卷二三释道安《二教论·服法非老九》合观，便于六朝道士悠谬愚骙之说，如烛照数计。王世贞《弇

州山人续稿»卷一五六«题‹笑道论›后»:"«老子化胡»诸经既见斥于«道藏»,不复见,而乃见之«佛藏»甄鸾«笑道论»中,盖一无赖黄冠所作,不学寡识之故也。惜笑者尚未尽耳。……噫!其乖舛鄙俚、浅陋不经若此,不唯不足辩,并亦不足笑也。"斯言允矣。甄«论»采入«广弘明集»卷九,王氏所谓"见之«佛藏»"也。«老子化胡经»久失传,敦煌残存三卷(卷一、卷一〇见«鸣沙石室佚书续编»,卷八见«敦煌秘籍留真新编»),晚近始出人间。罗泌«路史·发挥»卷三«老子化胡说»申说佛教之本«老子·德经»,"然释氏之无知者,辄讳其事",篇末曰:"己丑闭日,阅«化胡经»书";谓佛理出于道家言,乃唐宋儒者常谈(参观«列子»卷论«黄帝»篇),不必多怪,而大书特书"阅«化胡经»",岂南宋初此«经»尚得"见"欤?窃疑其即自«笑道论»中"见"之,故自注引"道家善于报复"之例,正愿比道士一洒被"笑"之辱耳。黄震«黄氏日钞»卷八六«崇寿宫记»记道士张希声据«老子化胡经»详究"吾师老子之入西域也,尝化为摩尼佛",唐宪宗时"回鹘入贡,始以摩尼偕来,置寺处之";则不特似南宋末犹传此«经»,更征摩尼非独如释志磐«佛祖统纪»卷四四所诃"假名佛教",或如王炎«双溪集»卷二«沿檄如蒲圻讯民之食菜事魔者,作诗悯之»所谓"与佛歧又分",亦且依托道门,"崇寿宫"实摩尼寺也。道士所云,确见«老子化胡经·序说»第一:"入西那玉界苏邻国中,降诞王室,亦为太子。舍家入道,号末摩尼。……摩尼之后,年垂五九,金气将兴,我法当盛。"然«玄歌»第十篇中老子自歌«十六变词»,却未及入道为末摩尼事。张道士及«佛祖统纪»卷四八皆引伪撰白居易«题‹摩尼经›»:"五佛继光明"诗云云,本事早见甄鸾«论·五佛并出五»。

沈涛《交翠轩笔记》卷一论《破邪详辩》、沈曾植《海日楼札丛》卷六《明教经镶鬼》、王国维《观堂别集》卷一《摩尼教流行中国考》均未征之黄氏此《记》，故仅知摩尼捋扯《金刚经》而与佛教瓜葛，未识其亦撷取《老子化胡经》而与道教丝萝也。

王世贞《题〈笑道论〉后》所举道士舛鄙诸例，其一云："尹喜斩父母七人头，将至聃前，便成七猪头。"甄《论·害亲求道二四》引《老子消冰经》云："老子语尹喜曰：'若求学道，先去五情。……'喜精锐，因断七人首持来。老笑曰：'吾试子心，不可为事；所杀非亲，乃禽兽耳！'伏视七头为七宝、七尻为七禽"；无"成猪头"语，王氏殆见别本耶？《法苑珠林·破邪篇》引道士捏造诸《经》，有可补益者，如卷六九《道教敬佛第五》引《法轮经》即此《论·道士奉佛三十四》所未及也。俞正燮《癸巳类稿》卷一七《道笑论》刺取佛家荒唐迂怪之言以折甄《论》之"笑道"，反唇相稽，攘臂佐斗。然所摘佛经，其鄙谬实不若甄摘道经之甚。盖佛书无稽，初未凭藉道书；道书无稽，却每依仿佛书，《全北齐文》卷八刘昼《上书诋佛法》所谓："道士非老、庄之本，藉佛邪说，为其配坐而已。"更可嗤者，拟之、袭之，因而强欲陵盖之，婢学夫人，盗伤事主，兼而有焉。譬如佛经分"大乘"、"小乘"，道经"三洞"三十六部遂分"大乘"、"中乘"、"小乘"，增一成三，以示彼寡我众；伎俩直似石动筒改郭璞句"青谿千余仞，中有一道士"为"青谿二千仞，中有两道士"，自负"胜伊一倍！"（《太平广记》卷二四七引《启颜录》）。甄鸾一"笑"，遂使隐情大破，遁形无所。《高僧传》二集卷三〇《道安传》记鸾上此《论》，周武帝以为"伤蠹道士，即于殿庭焚之"。顾此《论》终获传后，而遭其哂笑之道经唐初虽尚资诤辩，亦颇流布（参观

《全唐文》卷一六五张思道、刘如璇《不毁〈化胡经〉议》、卷二〇四刘仁睿《议沙门不应拜俗状》又《佛祖统纪》卷四〇中宗神龙元年），积渐而迹灭声销。后世道士之较有学识者亦讳莫如深，差盲家丑。北宋张君房《云笈七签》卷二《开辟劫运》、卷二二《天地五方》等篇未尝以《化胡经》、《消冰经》之类只字阑入。是鸾于道门芜秽，亦有廓清之功矣。

《全后周文》卷二二

释僧勔《难道论》："世之滥述，云老子、尹喜西度，化胡出家，老子为说经解，尹喜作佛，教化胡人；又称是鬼谷先生撰，南山四皓注。""滥述"所云，西晋时已有，《弘明集》卷一阙名《正诬论》（《全晋文》卷一六六）"有异人者诬佛"云云，即其事，"正"诬谓"老子即佛弟子"，唐释道宣《高僧传》二集卷三二《法琳传》记琳奏唐太宗谓"老子师佛"，所据相同。《化胡经》为道士王浮伪造，见梁释慧皎《高僧传》卷一《帛远传》，托名鬼谷子作并有注，则似不见其他记载。隋僧智顗心裁别出，不辩老子化胡之非实事，而斥化胡者非老子真身；《摩诃止观》卷六："魔亦能以有漏心，作无漏形，变为佛像，《老子西升》亦云作佛化胡"，盖不啻《吕氏春秋·疑似》所记黎邱奇鬼效丈人子、《西游记》所写红孩儿变观音、黄眉怪变如来矣（参观《太平广记》卷论卷四四七《陈羡》）。

《难道论》："故班固《汉书》品人九等，孔丘之徒为'上上'

类，例皆是圣，李老之俦为‘中上’类，例皆是贤。何晏、王弼云：‘老未及圣。’此则贤、圣天分，优劣自显。”按卷二三释道安《二教论·君为教主三》：“依《前汉书》品孔子为‘上上’类，皆是圣，以老氏为‘中上’流，并是贤。又何晏、王弼咸云：‘老未及圣。’此皆典达所位，仆能异乎？”又《依法除疑十二》：“始知释典茫茫，该罗二谛，儒宗珞珞，总括九流。”释智顗《摩诃止观》卷六、《法华玄义》卷八上亦进周、孔而退老、庄。释子称儒，所以引为已助，合力攻道门也。道士持论如《全齐文》卷二二顾欢《夷夏论》：“国师道士，无过老、庄；儒林之宗，孰出周、孔？若孔、老非圣，谁则当之？”《南史·隐逸传》上详记欢以《老子》降妖、《孝经》疗病；《高僧传》二集卷三〇《昙无最传》记后魏明帝问佛、老，清通观道士姜斌答：“孔子制法圣人，当明于佛，迥无文志何耶？”其称儒，所以引为已助，合力攻佛门也。三家势成鼎足，其中之一家遂得如武涉说韩信所谓：“足下右投则汉王胜，左投则项王胜。”然儒往往兼攻二氏；而二氏未尝合力攻儒者，则因儒为国家典学，自恃根深基固、名正言顺，二氏亦知其不可动摇也。参观《列子》卷论《仲尼》篇。

《全后周文》卷二三

释道安《二教论》。按《全齐文》顾欢《夷夏论》：“寻二教之源，故两标经句”；《全宋文》卷五七朱昭之《难〈夷夏论〉》、朱广之《谘〈夷夏论〉》献疑送难；“二教”谓佛与道也。道安此《论》

之“二教”则谓佛与儒，降道为儒之附庸，不许其齐称并列焉。故«归宗显本一»：“若通论内外，则该彼华夷，若局命此方，则可云儒释。释教为内，儒教为外。……教唯有二，宁得有三？”；«儒道升降二»：“老氏之旨，……既扶«易»之一谦，更是儒之一派”；«依法除疑十二»：“始知释典茫茫，该罗二谛，儒宗珞珞，总括九流。”“内”、“外”之称，参观«史记»卷论«滑稽列传»。«高僧传»二集«昙显传»记北齐文宣召僧道辩校于朝，“诸道士……犹以言辩为胜，乃曰：‘佛家自号为内，则小也；名道家为外，则大也。’显应声曰：‘若然，则天子处内，定小于群小庶人矣！’”；甄鸾«笑道论·佛生西阴八»引道士言“道生于东”，为“阳”、为“男”，“佛生于西”，为“阴”、为“女”；号“内”、名“外”，亦正可附会«易·家人»说为男女之别也。罗泌«路史·前纪»卷三：“禽阳而兽阴，老阳而释阴，是故释误多毛，老误多羽”；泌固信老子化胡者，“老阳释阴”之说即出“佛生西阴”来，又增以禽兽之别。然道士号“羽士”，谓“多羽”犹有说，僧则“秃丁”、“头毛犹未生”（语出«太平广记»卷二四八«李荣»出«启颜录»），何以“误”而成“毛虫”，殆以羡补不足、矫枉过正耶？«服法非老九»：“但今之道士，始自张陵，乃是鬼道，不关老子。……自下略引张氏数妄说，用惩革未闻。”按所举“三张鬼法”与«笑道论·事邪求道二〇»、«戒木枯死二十二»所“笑”者大同，亦即«全齐文»卷二六释玄光«辩惑论»所诋之六“极”也。«依法除疑第一二»：“夫昆山多玉，尚有砾砂，浮水丰金，宁无土石。沙门之中，禅禁实多，不无五三，缺于戒律，正可以道废人，不应以人废道。……不可见纣、跖之踪，而忽尧、孔之教，览调达之迹，而忘妙德之风。”按卷一九王明广«上书宣帝

请重兴佛法»;“窃以山包兰艾，海蕴龙蛇，美恶杂流，贤愚乱处。……或有改形换服，苟异常人，淫纵无端，还同愚俗”;«高僧传»二集卷三〇«智炫传»周武帝召僧道面质，道士词屈，帝因“自升高座”，言“佛法中有三种不净”，其三曰“众不净”，谓“僧多造罪过，行淫佚”，智炫对曰:“僧众自造罪过，乃言佛法可除，犹如至尊享国，……岂可以臣逆子叛，遂欲空于大宝之位耶?”皆同道安之意。盖沙门恶迹如周朗、荀济、章仇子陁辈所斥者，确凿难讳，甚且聚众作乱，«高僧传»二集卷三一«昙选传»即诫其弟子智满曰:“自佛法东流，矫诈非少，前代‘大乘’之贼，近时‘弥勒’之妖，诖误无识，其徒不一。”昙选与僧勔、智炫均入«高僧传·护法»列传，王明广上书能回宣帝之意。是佛门龙象亦不复能辨饰僧众之矫诈罪过，故更端为害马之说，若曰未可治头风而径断首、除恶草而并锄禾尔。

«全唐文»卷一五七李师德«内德论·辩惑»一辩“昔有反僧”，谓“岂得以古有叛臣，而弃今之多士”云云，又谓“青衿有罪，岂关尼父之失”云云，即道安、智炫之意也。

«全后周文»卷二四

卫元嵩«上书请造平延大寺»:“请造平延大寺，容贮四海万姓，不劝立曲见伽蓝，偏安二乘五部。夫平延寺者，无选道俗，罔择亲疏，以城隍为寺塔，即周主是如来，用郭邑作僧坊，和夫妻为圣众。”按元嵩书全文失传，仅释道宣«广弘明集»卷七

钩纂六百余言；即如“周主”二字，必非本文。《全后周文》卷一九王明广《上书宣帝请重兴佛法》皆驳此篇，有曰：“言‘国主是如来’，冀崇谄说”，则原作“国主”，词气庶合。王《上书》中如：“‘外修无福’，是何言也！”，“上言‘慢人敬石’，名作‘痴僧’”，亦可度知为引元嵩原语，道宣皆节去；又观王所驳，元嵩原必有言出家为背亲不孝一节，道宣亦全刊落之。据见存六百余字论之，元嵩非废佛法，乃欲通国上下无一人而不奉佛也。凡人尽佛弟子，全泯出家在俗之别，则无须另有僧徒；举国一大道场，全泯静域热界之别，则无须特设寺院。其意不止欲纳白衣儒生、黄冠道士以入乎释，推而至于朱紫百官，罔勿为广大佛门所包并，而国主身即教主焉。儒者牵合《论语·尧曰》与《周礼》所标治教不分、君师合一，或柏拉图所标“哲学家为国君”，若是班乎。《全隋文》卷三文帝《手敕释灵藏》：“弟子是俗人天子，律师是道人天子”；尚是平分事权，仅如但丁所谓人皇与法皇“二日中天”，各有专司。元嵩倡议，合道俗之二本，定治教于一尊，“即国主是如来”，虽“皇帝菩萨”如梁武亦不敢作此想；而剧类西藏所谓“活佛”者。与元嵩书同卷之任道林《修述邺宫新殿废佛诏对事》记周武帝面谕：“是知帝王即是如来，宜停丈六；王公即是菩萨，省事文殊”；盖已入元嵩之说矣。智顗《摩诃止观》卷二：“宇文邕毁废，亦由元嵩魔业，此乃佛法之妖怪，亦是时代妖怪！”顾道宣于元嵩书按语有曰：“立词烦广，三十余纸，大略以慈救为先，弹僧奢泰不崇法度；无言毁佛，有协真道也。”明言元嵩“弹僧”而不“毁佛”，罢道而非叛道。王明广《上书》痛诋元嵩，亦曰：“扇动帝心，名为尊佛”；又曰：“元嵩乞简，差当有理”，即谓不毁佛而弹僧也。故道宣撰《高僧传》二

集，于元嵩未尝发声征色以骂。卷三〇《静蔼传》称"前僧卫元嵩"与道士张宾"唇齿相副"；卷三五《释卫元嵩传》记周武帝以"信卫元嵩言毁废佛法"，死后入地狱"大遭苦困"，而地府"曹司处处搜求"元嵩，"乃遍三界，云无、不见"。是逢君之首恶反逍遥于东岱法网之外，而地狱若不为之设，谓非阳秋之笔可乎？王明广《上书》："嵩本归命释迦，可言善始；厌道还俗，非是令终，与彼嬖女乱臣，计将何别？"道宣却称元嵩曰"前僧"、曰"释"，原心而不忍决绝之恕词也；释志磐《佛祖统纪》卷三八《法运通塞志》径言北周武帝"信道士张宾、卫元嵩"，则如《法言·修身》所谓"倚门墙则麾之"矣。元嵩《书》请废沙门、去兰若，而未请禁绝二乘五部，请人其人、庐其居，而未请火其书。良以末派失开宗之本真，徒孙为师祖之罪人，有佛教之名，无佛法之实；故沟而二之，不许僧徒、寺院托佛自庇，而亦免于佛为僧徒、寺院所玷累。史文明与马克吐温皆言："耶稣基督而复生，必不信奉流行之基督教"；尼采至曰："奚考其实，基督教徒只有一人，渠已死于十字架上矣"；足相发明。元嵩睹道士之势大张，周武之听愈偏，而僧侣之行日下，授人以柄，岌岌乎佛之教将根株俱绝，佛之徒将玉石同焚，乃顺时应变，先意承志。然匪特明哲保身，尚图谲谏护法。元嵩他行事不必较，就此《书》言，则正将计就机，以顺缘为逆缘者。其废僧适所以存佛，去寺乃欲化国为寺，与道士张宾辈事急相随，而阳合阴离。《周书·艺术传》、《北史·艺术传》上皆附元嵩，谓其"（性）尤不喜（信）释教"，皮相之论耳。虽然，元嵩之志诚大矣，元嵩之计则难行，事愿相违，初心尽失，道宣盖鉴其本衷而谅之也。《高僧传》二集卷三二《法琳传》："每以槐里仙宗，互陈名实，昔在荆

楚，梗概其文，而秘法奇章犹未探括，自非同其形服，尘其本情，方可体彼宗师，静兹纷结。乃权舍法服，长发多年，外统儒门，内希聃术；遂以义宁初岁，假被巾褐，从其居馆。……致令李宗奉释之典，包举具舒，张伪葛妄之言，铨题品录。武德初运，还莅释宗"；行径直是暗探，乔装混迹，投敌刺情，然后脱身归报。赵宋太祖遣"小长老"入南唐行间，事见龙袞《江南野史》，马、陆两《南唐书》皆采之；此两国相争，僧充谍伬也。法琳变缁冒黄，则两教相争，潜入道门中之僧谍耳，而道宣列之于《护法》诸师，津津道其行事。为护本法而降志屈身，欲攻异端而贰心两面，卫正破邪殆亦如用兵之不厌诈乎！《淮南子·泰族训》："夫圣人之屈者，以求伸也，枉者，以求直也。故虽出邪僻之道，行幽昧之涂，将欲以兴大道，成大功；犹出林之中不得直道，拯溺之人不得不濡足也"，因历举周公、管子、孔子行事而断之曰："由冥冥至昭昭，动于权而统于善者也。"法琳"权舍法服"，即"动于权"也。意大利文艺复兴时有"为行善而作恶"（pro bono malum）之说，寖假而成耶稣会所标"目的正，则手段之邪者亦正"。僧家自有此善巧方便；元嵩于周武灭佛，"尘其本情"，以降为守，托梁易柱，不足异也。《全后魏文》卷五一荀济《论佛教表》："行淫杀子，僧尼悉然"，《全北齐文》卷八刘昼《上书诋佛法》："尼与优婆夷，实是僧之妻妾"；元嵩请"和夫妻为圣众"，乃以绝弊止谤，盖知色戒最难守耳。《四十二章经》早曰："爱欲莫甚于色，色之为欲，其大无外；赖有一矣，假其二同，普天之民无能为道者！"；后来《净心诫观法》至谓："四百四病以夜食为本，三涂八难以女人为本"；苟夫妻亦即僧尼，则真可合撮庞蕴、杨杰两偈曰："男大须婚，女大须嫁，大家团

囿头，共说无生活”（《五灯会元》卷三、卷一六）。《镜花缘》第一四回大人国观音庵老叟曰：“小子称为僧，小子之妻即称为尼”，且以孔庙庙祝有家室为比，正元嵩之所倡也。马丁·路德力主教士当婚娶同俗人，因举一尼庵池中有六千具婴儿骸等事，慨然曰：“勉强独身，得果如斯！”荀济等诋“僧尼行淫杀子”，故元嵩欲“和夫妻为圣众”，倘见诸施行，则佛教亦如基督教之有“新教”欤？《高僧传》二集元嵩本传记其出家为亡名法师弟子，师谓之曰：“汝欲名声，若不佯狂，不可得也”；《全唐文》卷二六三李邕《嵩岳寺碑》：“及傅奕进计，以元嵩为师，凡日僧坊，尽为除削。”以傅奕为师法卫元嵩，是未识刘知幾所谓“貌同心异”也。《旧唐书·文苑传》中记李邕谏武则天，或为危之，邕曰：“不愿不狂，其名不彰，若不如此，后代何以称也？”啖名卖声，道俗合辙。太公《阴符》早曰：“大知似狂，不痴不狂，其名不彰”（《全上古三代文》卷七）；夫岂三代之遗教乎？亦百虑而一致尔（参观释贯休《轻薄篇》之一）。

释静藹《列偈题石壁》：“解形穷石，散体岩松。……有求道者，观我舍身；愿令众生，见我骸骨”云云。按《高僧传》二集卷三〇《静藹传》记其事云：“乃踦坐盘石，留一内衣，自条身肉段段，布于石上，引肠挂于松枝，五脏都皆外见，自余筋肉手足头面，脔析都尽，并唯骨现，以刀割心，捧之而卒。”从容自处凌迟之状，当出夸饰，不特《护法篇》中无堪并比，即《遗身篇》以及《高僧传》一集《忘身篇》、三集《遗身篇》中亦未载毒手自剐有第二人；释如惺撰四集所载，更末而不足算已。释道衍（即姚广孝）著《道余录》以驳程、朱辟佛；程颢谓“佛之学只是为怕生死”，乃辩曰：“佛之学者了生死性空，岂得怕生死也？”

遂举“静嵩法师毁教不能救，自舍其身”，以与释迦“割截身体”、狮子尊者“不吝施头”齐称。盖僧史中卫道之勇、杀身之忍，斯人为绝类殊伦矣。道士中护法忘身者似不见记载，殆未遭灭法之难耶？教宗无是非邪正，而信徒有真假诚伪；信徒能不惜以身殉教，足以明其心志之真诚，顾教宗有徒众甘为之死，却未堪证其道理之必是必正尔。

《全隋文》卷一九

薛道衡《老氏碑》：“庄周云：‘老聃死，秦佚弔之，三号而出，是为遁天之形。’虽复傲吏之寓言，抑亦蝉蜕之微旨。”按巧为斡旋。道士诵说老、庄，犹儒生言必称周、孔；顾庄明云老死，而道士则称老为不死之神仙，两说凿枘不合。薛文遂以尸解弥缝之，所谓“蝉蜕”也。《路史·前纪》卷三《循蜚纪》：“许玉斧言黄帝铸鼎以疾崩，葬桥山；庄周言老子之死，秦佚弔之，三号而出；而师旷亦谓周太子晋色赤不寿，后三年而死，孔子闻之曰：‘惜哉！杀吾君也！’是老子初无青鹿上升之事，黄帝初无彩凤空蓬之语，皆方士之徒设辞以愚弄其君而取宠，亦自为其教之害焉。且‘物壮不老，是谓不道’，阴阳固有终变；偓佺千岁，老彭七百，亦必死而已矣！”杜甫《谒玄元皇帝庙》冷语作结：“谷神如不死，养拙更何乡？”；柳宗元《与李睦州论服气书》极称：“濮阳吴武陵最轻健，先作书，道天地、日月、黄帝等下及列仙、方士皆死状，出千余字，颇甚快辩”；《路史》此节得

杜、吴遗意。开脱老子之死为“蝉蜕”，只如避阱而落坑。神仙家贵飞升而贱尸解，《太平广记》卷三《汉武帝》（出《汉武内传》）王母曰：“尸解下方，吾甚不惜”；卷七《王远》（出《神仙传》）远谓蔡经曰：“今气少肉多，不得上去，当为尸解，如从狗窦中过耳！”；陶弘景、孙思邈均以修药方而害物命，遂“为尸解之仙，不得白日升举”（见论《全梁文》陶弘景《本草序》）。薛碑赞老子“蜺裳鹤驾”，“参日月之光华，与天地而终始”，乃“下方”而“从狗窦中过”耶？技止此而已乎！唐道士成玄英作《庄子》疏，于《养生主》“老子死”节，径曰：“此盖庄生寓言耳。老君为天地万物之宗，岂有生死哉？”不复以“蝉蜕”为文饰，亦知欲盖弥彰，左支则右绌也。跨鹿上升之说，妄庸多事又增饰为跨鹿登桧、然后升空。故欧阳修《升天桂》云：“惟能乘变化，所以为神仙，驱鸾驾鹤须臾间，飘忽不见如云烟。奈何此鹿起平地，更假草木相攀援？”王令《八桂图》亦云：“一尤盘拿老高大，传云聃老由飞跋，当时驾鹿蹋以上，迹有町疃遗相连。多应蝎残鸟喙啄，不尔诞者强镵镌。聃能惑人已自幸，岂此上去能欺天？借如聃功可升跃，鹿亦何幸飞相联？”白鹿升桂直可比禅宗话头之“碧兔立柏”（《五灯会元》卷一二道吾悟真章次）矣！老子仙去尚有一说，足为《笑道论》之资。《太平广记》卷一《老子》（出《神仙传》）：“《九宫》及《三五经》及《元辰经》云：‘人生各有厄会，到其时若易名字以随元气之变，则可以延年度厄。’老子必厄会非一，是以名字稍多耳。”则是《道德经》作者亦如“道”之“可名非常名”，而神仙逃厄之行径又大似亡命避捕者之易姓化名；“名字稍多”正如《文史通义·繁称》所讥：“逸囚改名，惧人知也。”改名犹不足，进而乔装变貌，如豫让漆身吞炭“使形状

为不可知”，季布髡钳衣褐衣，以至鲁达落发为僧，武松削发作头陀。神仙逃厄亦然。《西游记》第二回须菩提祖师言：“丹成之后，鬼神难容”，每五百年天降雷、火、风“三灾”绝神仙之命，“把千年苦行，俱成虚幻”，故必学“躲避三灾之法”，即“天罡三十六变化”、“地煞七十二变化”是也。“躲三灾变化之法”与“易名字可以度厄”，比物此志，当一以贯之。方文《塞山续集》卷二《百岁翁歌赠赵扬谦先生》：“我闻荆楚间，亦有彭仙翁；其年百余岁，其道与翁同。只是彭翁好逃劫，频改姓名轻远涉；翁言明年是劫年，亦欲预逃之建业。”神仙“延年度厄”，改名避地，与亡命之徒无异，此亦一例。犹太古俗，人患大病，往往改去本名，易名为“有生”（chaim）庶几逃死；盖死神按其本名，则索正身不得也。颇似道家“易名字可以延年”之教。然中国小说常记勾魂使者误逮同姓名人事，未识犹太死神亦失察类此无。

一二、以名为教——愚民和自愚

这是与神道设教相配合治士愚士的另一手段，使之与名利、与等级、与物质利益相交织，人主操名利之柄，教士人守名器，争名义，区名分，设名位，倡名节，都为牢笼士人为人主死心塌地效忠。此外，著者还指出人在生活习惯和思维方式中，又常有实务与虚名、爱身与好名的种种矛盾，揭露伪学者之窃名伎俩。然而不论是用“焚书”，还是以名教，士终不能愚。

（《管锥编》1243—1249页，516—520页，992—993页，422—424页，233—235页，261—264页，1329—1330页，1331—1333页，1427—1428页；增订24页，95—96页，59—60页，102页；手稿33页。）

《全晋文》卷一三七

戴逵《放达为非道论》：“而古之未始以彼害名教之体者何？

达其旨故也。”按晋人以“名教”与“自然”对待，例如《世说·文学》王戎问阮瞻：“圣人贵名教，老庄明自然，其旨同异？”；《全晋文》卷三三裴希声《侍中嵇侯碑》：“夫君亲之重，非名教之谓也，爱敬出于自然，而忠孝之道毕矣”；卷五七袁宏《三国名臣赞》称夏侯玄：“君亲自然，匪由名教，敬爱既同，情礼兼到。”盖后天别于先天，外习别于内生，礼法别于情欲；故袁宏《赞》又曰：“岂非天怀发中，而名教束物者乎？”，“天怀发中”者，先天内在也。“名教”亦即“礼法”，观袁宏《赞》以“情”与“礼”分承“自然”与“名教”；嵇康《与山巨源绝交书》言阮籍“至性过人，……至为礼法之士所绳”；《世说·任诞》记籍语：“礼岂为我辈设！”，又注引戴逵《竹林七贤论》：“迨元康中，遂至放荡越礼，乐广讥之曰：‘名教中自有乐地，何至于此！’”；《全晋文》卷三七庾冰《为成帝出令沙门致敬诏》：“然则名礼之设，其无情乎？……易礼典，弃名教，是吾所甚疑也。名教有由来，百代所不废。……弃礼于一朝，废教于当世”；即可例证。“名教”此解，不知何昉；《管子·山至数》：“诸侯宾服，名教通于天下”，乃同《书·禹贡》：“声教讫于四海”，义尚未著。谢灵运《从游京口北固应诏》：“事为名教用，道以神理超”；袁宏《三国名臣赞》尚有：“于是君臣离而名教薄。……将以文若既明，名教有寄乎？”；干宝《晋纪总论》：“以三圣之智，伐独夫之纣，犹正其名教，曰‘逆取顺守’”；三篇在《文选》中，而李善均未注来历。顾炎武《日知录》卷一三《名教》条谓：“汉人以名为治，今人以法为治”，“后之为治者宜何术之操？曰唯名可以胜之。……曰名教，曰名节，曰功名，不能使天下之人以义为利，而犹使之以名为利”；只引唐薛谦光疏、宋范仲淹与晏殊书而已。惯用此义，

实始于晋。如《全晋文》卷一〇成帝《奔丧诏》:“今轻此事，于名教为不尽矣”,又康帝《周年不应改服诏》:“君亲、名教之重也”;卷三七庾翼《贻殷浩书》:“正当抑扬名教，以静乱源，而乃高谈庄老”;卷五七袁宏《后汉纪序》:“夫史传之兴，所以通古今而笃名教也。……名教之本，帝王高义，韫而未叙”;卷八六仲长敖《核性赋》:“周孔徒劳，名教虚设”;卷一六一释慧远《沙门不敬王者论》之四《体极不兼应》:“道法之与名教，如来之与尧孔。”诸若此类，无非谓“名教”乃儒家要指，出自周、孔，形为礼法，用在约束。班嗣《报桓谭》:“今吾子已贯仁谊之羁绊，系名声之缠锁，……既系挛于世教矣”(《全汉文》卷五六);《抱朴子》佚文:“羁鞍仁义，缨锁礼乐”(《全晋文》卷一一七);王绩《赠程处士》:“礼乐囚姬旦，诗书缚孔丘”;王勃《四分律宗记·序》:“由是糠粃礼乐，锱铢名教，以尧舜为尘劳，以周孔为桎梏”,卢仝《常州孟谏议座上闻韩员外职方贬国子博士有感》:“功名生地狱，礼教死天囚”;数语足以示沿用之例矣。《旧唐书·傅奕传》记其辟佛、注《老子》,临终诫其子曰:“老、庄玄一之篇，周、孔六经之说，是为名教，汝宜习之。妖胡乱胡，……汝等勿学也”;称斥弃“名教”之老、庄为“名教”,所以沟佛而外之耳。

《放达为非道论》:“且儒家尚誉者，本以兴贤也，……其弊必至于末伪。道家去名者，欲以笃实也，……其弊必至于本薄。”按“名”与“誉”互文，示“名”涵毁誉。《颜氏家训·名实》篇论“圣人以为名教”,有曰:“劝也，劝其立名，则获其实”;《困学纪闻》卷六:“名不可不谨也;《春秋》或名以劝善，或名以惩恶，衮钺一时，薰莸千载。……名教立而荣辱公，其转移风俗

之机乎!”；可申此意。故“名教”者，以“名”为“教”也，参观《列子》卷论《杨朱》篇。后来如范仲淹《范文正公文集》卷五《近名论》又卷八《上资政晏侍郎书》、杨万里《诚斋集》卷九三《庸言》之一四、汪琬《钝翁前后类稿》卷三七《名论》等，实滥觞于“尚誉以兴贤”一语；而《日知录》、钱大昕《十驾斋养新录》卷一八、梁章鉅《退庵随笔》卷一八、江瀚《孔学发微》卷下皆未溯及戴氏。焦循《雕菰集》卷八《辨名论》驳《日知录》，稍出新见；谭嗣同《仁学》卷上“嗟乎！以名为教”一节、卷下“名之为害也”一节，又可为“其弊必至于末伪”进一解。冯煦《蒿盦随笔》卷二记曾国藩一事，略谓曾督两江，提倡宋学，皖士杨某著《不动心说》呈曾，有曰：“今置我于粉白黛绿之侧，问：‘动心乎？’曰：‘不动！’今置我于红蓝顶带之傍，问：‘动心乎？’曰：‘不动！’”曾幕僚李鸿裔见而执笔题其后曰：“白绿粉黛侧，红蓝顶带傍，万般都不动，只要见中堂！”曾大怒，诃李“狂悖”，李不服，曰：“有请者：某之为此说，为名乎？为实乎？”曾曰：“‘名教’二字子盍为我解之。”李罔措，曾曰：“彼以名来，我即以名教”（张祖翼《清代野记》卷下亦载此事，谓杨为池州进士杨长年）。解颐正复资解诂也。以名为教，初不限于儒家，“名治”、“法治”亦非背驰而未尝合辙；《庄子·养生主》：“为善无近名，为恶无近刑”，已堪征二者并行俪立矣。《申子·大体》：“名者、天地之纲，圣人之符。……其名正则天下治”（《全上古三代文》卷四）；《管子·枢言》：“有名则治，无名则乱，治者以其名”，又《正》：“制断五刑，各当其名，罪人不怨，善人不惊”；《韩非子·主道》：“形名参同，君乃无事焉”，又《扬权》：“用一之道，以名为首，名正物定，……君操其名，臣效其形”，又《诡使》：

“圣人之所以为治道者三：一曰利，二曰威，三曰名”，《二柄》言“罚功不当名”，《定法》言“循名责实”，盖反复致意焉。他若《公孙龙子·名实》、《吕氏春秋·正名》、《审分》等，均与孔子、荀子之说“正名”相表里出入，或言物色，或言人事，而介介于“名”之傅“实”，百虑一致。《全晋文》卷八九鲁胜《注墨辩叙》曰：“名者，所以别同异，明是非，道义之门、政化之准绳也”，因论孔、墨、公孙诸子正名立本之旨相成，孟子虽非墨子，而“辩言正辞，则与墨同”；洵不皮相而被眼谩者。其他晋人以“名教”专属儒家，范仲淹而下，倡“名教”与夫摒“名教”者，归功归罪，亦唯儒一家是问，岂得为圆览方闻哉！申、管、韩诸子言“名”为政要，“治者以其名”。边沁尝言：独夫或三数人操国柄，欲黎庶帖然就范，于是巧作名目，强分流品，俾受愚而信虚称为实际；僧侣与法家均从事于此。吉朋论古罗马奥古斯都大帝深知民可以“名”御、世可以“名”治，敷说颇畅，亦见了然于“名”之为虚为“宾”者，未尝不资之以作主宰而收“实”效也。陆贽《翰苑集·奏草》卷四《又论进瓜果人拟官状》云：“名近虚而于教为重，利近实而于德为轻”，亦颇识“名教”作用。盖“正名”乃为政之常事、立法之先务，特可名非常名耳。名虽虚乎，却有实用而著实效，治国化俗，资以为利。《商君书·算地》：“夫治国者，能尽地力而致民死者，名与利交至。……主操名利之柄。”守“名器”，争“名义”，区“名分”，设“名位”，倡“名节”，一以贯之，曰“名教”而已矣。以名为教，犹夫神道设教，而神道设教，正亦以名为教，韩愈诗所谓：“偶然题作‘木居士’，便有无穷求福人”，是一例也（参观《太平广记》卷论卷三一五《鲃父庙》）。《庄子·逍遥游》曰：“名者，实之宾也”；当益之曰：“而每亦人事之

主也”，义庶周赅。《齐物论》述狙公赋芧，“名实未亏，而喜怒为用”；岂非名虚易而情因以实变乎？《韩非子·外储说》右下记卫侯朝周，周行人问其号，对曰：“诸侯辟疆”，行人却之曰：“诸侯不得与天子同号”，更名“毁”，方得入；岂非“虚名”亦类“实事”之“不借”乎？《公孙龙子·名实论》：“谓而不唯”，谢希深注：“唯、应辞也”，名不“当”则实不“应”也；而《庄子·天道》：“子呼我‘牛’也而谓之‘牛’，呼我‘马’也而谓之‘马’”，其意盖言有“谓”必“唯”，不计呼名之“当”抑“乱”，“我”固不失为“我”，犹《应帝王》之泰氏“以为马”、“以为牛”，而不失其“己”也。庄子高谈越世，于事情则阔远焉。《尹文子·大道篇》下：“人有字长子曰‘盗’、少子曰‘殴’。盗出，其父在后，追而呼之，曰：‘盗！盗！’吏闻，因而缚之。其父呼殴喻吏，遽而声而转，但云：‘殴！殴！’吏因而殴之，几至于死”；两子不因名而失其“己”，却因名而几丧其生。《淮南子·脩务训》：“楚人有烹猴而召其邻人，以为狗羹而甘之，后闻其猴也，据地而吐之”（参观刘昼《新论·正赏》越人臛蛇享秦客事）；羹不因名而异其本味，口却因名而变其性嗜。请征二西之故，以博其趣。《大智度论·十相释义》第三七：“一婆罗门到不净国，自思唯得干食，可得清净。见一老母卖白髓饼，语之送来，当多与价。老母作饼，初时白净，后转无色无味。即问：‘何缘尔耶？’母言：‘我大家隐处生痈，以面稣甘草拊之，痈熟脓出，和合稣饼，日日如是，是以饼好。今夫人痈好，我当何处更得？’婆罗门闻之，两拳打头，捶胸吁呕”；与楚人事酷类。古罗马有王，哲人也，通晓名实之理，尝出师伐野人，以所豢雄狮佐战，士卒久震狮威名，皆大喜；两家对阵，野人不识狮，骇问其渠，渠非博物君子而亦通晓名实之哲人也，

坦然曰："狗耳！罗马种之狗耳！"，野人闻为狗，不复望而怯走，群进而聚歼之。天主教规以星期五为斋日，禁食肉而不忌鱼腥；有人于是日过酒家，适睹鸡甚肥，即捉付神甫，请施洗命名，比于婴儿，"以水洒鸡首，咒曰：'吾肇锡汝以鲫、鲈之嘉名'"，即可烹食而不破斋矣。清季一朝贵燕美国外交官于家，馔备海陆，有"烩野味"一事，客食而甘，连进数箸，欲识为何物之肉，而不善华语，乃作鸭鸣声问曰："呀呀？"主效犬吠声以对："汪汪！"；客大作恶，几当筵哇焉。是以虽呼"牛"呼"马"，名实无亏，而呼"盗"呼"殴"、呼"狮"呼"狗"，则性命以之，呼"鸡"呼"鱼"，则戒行以之，呼"鲧"呼"脓"、呼"狗"呼"猴"呼"鸭"，则茹吐以之。知名之为宾，视同鸟空鼠即者，未尝不可倡"名教"，因其又识名可作主，用等华衮斧钺也。戴逵以"无名"与"尚誉"对峙，尚是粗迹之浅见，岂识阴"无名"而阳"尚誉"者之比比哉。

《列子·杨朱》

"人而已矣，奚以名为？"按此篇以身与名对待，正如《力命》之以力与命对待也。《老子》四四章："名与身孰亲？身与货孰多？"作《列子》者本其旨而俪比事例，澜翻云诡，遂成佳观。严复评点《老子》是章曰："马季长曰：'左手揽天下之图书，右手刭其喉，虽愚者不为。'则身固重也，故曰：'贵以身为天下。'杨朱所得于老者以此。"当即指《列子》本篇。引语见《后汉书·马融

传»上，全文云："融既饥困，乃悔而叹息，谓友人曰：'古人有言：左手据天下之图，右手刭其喉，愚夫不为。所以然者，生贵于天下也。今以曲俗咫尺之羞，灭无贵之躯，殆非老、庄所为也'"(«世说·文学»注引融«自叙»字句小异，无"殆非老、庄"云云)；章怀注："庄子曰：言不以名害其生者。"«仲长统传»引«昌言·法诫»篇亦有"左手"云云，末句作"愚者犹知难之"；章怀又注："事见«庄子»。"«宋书·范晔传»引"古人"云云同。重身轻名之为老、庄遗教，马融早已道破；然今本«庄子»已佚其所引语，王先谦«后汉书集解»本沈钦韩谓见«御览»，又引«文子·上义»。«淮南子·精神训»及«泰族训»并有此语。今本«庄子·让王»篇云："今使天下书铭于君之前，书之言曰：'左手攫之则右手废，右手攫之则左手废，然而攫之者必有天下'，君能攫之乎？"«吕氏春秋·审为»篇载子华子语略类。又«墨子·贵义»："予于天下而杀于之身，子为之乎？必不为"；«韩非子·内储说»上："故今有于此，曰：'予汝天下而杀汝身'，庸人不为也"；均同马融引语之意。«老子»曰"大患有身"，而又曰"外其身而身存"，"贵以身为天下"，"无遗身殃"；«庄子»"以生为附赘县疣"(«大宗师»)，以"身非汝有，是天地之委形"(«知北游»)，而又以"活身"为"善"(«至乐»)。«列子»此篇，语尤恣放。夫爱身惜命，人之常情，然夸称一死生、外形骸者而珍发肤如卫头目，则匹似逃影而行日中、匿迹而走雪上也。本篇禽子谓杨朱曰："以子之言问老聃、关尹，则子言当矣"，张湛注："聃、尹之教，贵身而贱物也。"欧阳修好言："老之徒曰'不死'者，是贪生之说也"(«集古录跋尾»卷六«唐华阳颂»又卷九«唐会昌投龙文»)。老、庄不言"不死"之方，佚名晋人作«正诬论»(«弘明集»卷一)，

因道士讥沙门不能令人长生益寿，即引庄子语反折之；列子且托杨朱答孟孙阳而言“理无不死”，“理无久生”。然皆“贪生”、“活身”之意，溢于楮墨，况其“徒”之流为术士者乎！求不死与齐生死，皆念念不能忘死，如击舟水上，则鱼下沉而鸟高翔，行事反而心畏一也。

《庄子·应帝王》云：“无为名尸”，《骈拇》云：“小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下，其于伤性以身为殉一也”；《刻意》云：“野语有之曰：‘众人重利，廉士重名’”；《秋水》云：“无以得殉名”；《盗跖》云：“小人殉财，君子殉名”，又论夷齐等六人云：“皆离名轻死，不念本养寿命者也。”虽重言之而未畅厥旨。《列子》托于杨朱，牵合“为我”、“不拔一毛利天下”之说，词愈肆而意加厉，且泛作横流，遁入傍门。保生全身进而娱生恣体，因身去名进而以名利身。庄之引而未发、动而尚幾者，列遂扩充至尽，酣放无余。老、庄有列，殆类荀卿之有李斯，苏轼所慨“父杀人则子必行劫”者欤！《庄子·盗跖》只曰：“今吾告子以人之情：目欲视色，耳欲听声，口欲察味，志气欲盈。……不能说其志意、养其寿命者，皆非通道者也。”《列子》之言则如冰寒于水焉，曰：“名乃苦其身，燋其心。……人之生也奚为哉？奚乐哉？为美厚尔，为声色尔。而美厚复不可常厌足，声色不可常玩闻。乃复为刑赏之所禁劝，名法之所进退，遑遑尔兢一时之虚誉，规死后之余荣，僊僊尔慎耳目之观听。……徒失当年之至乐，不能自肆于一时。”张湛释之曰：“故当生之所乐者，厚味、美服、好色、音声而已耳。而复不能肆性情之所安、耳目之所娱，……自枯槁于当年，求余名于后世者，是不达乎生生之趣也。”已略同古希

腊亚理斯谛泼斯（Aristippus）等之利己享乐论，以耳目口腹之快感为至善极乐之本相。又曰:“当身之娱，非所去也”，“死后之名，非所取也”；李白«行路难»云:“且乐生前一杯酒，何须身后千载名?”，«少年行»云:“看取富贵眼前者，何用悠悠身后名?”，或«鲁拜集»云:“只取现钞，莫管支票”，可借以最括此说。然«列子»所恶于名者，以其逆性累身耳；苟厚生适性，舍名莫能，则不特不去名、废名，且将求名、兴名，固未尝一概抹杀也。曷观乎«杨朱篇»曲终奏雅曰:“丰屋、美服、厚味、姣色，有此四者，何求于外？……今有名则尊荣，亡名则卑辱；尊荣则逸乐，卑辱则忧苦。……名胡可去？名胡可实？但恶夫守名而累实。”尤«庄子·盗跖»之所未言者。彼曲学枉道以致富贵，甚至败名失节以保首领，皆冥契于不“累实”之旨，谓为«列子»之教外别传可矣。

«孟子·滕文公»曰:“杨氏为我”；«淮南子·俶真训»曰:“全性保真，不以物累形，杨子之所立也。”身体为“我”之质，形骸为“性”之本，然而“我”不限于身体，“性”不尽为形骸。释典曰“我、我所”（参观«维摩诘所说经·方便品»第二“离我我所”句肇注）；美心理学巨子詹姆士谓凡可以成我相、起我执、生我障者，虽为外物，不与生来，莫非“我”也、“性”也。故“我”与“性”皆随遇损益；“为我”而仅止于身，“全性”而只囿于形，人当病痛之时，处困绝之境，势所必然，初非常态。苟疾苦而不至危殆，贫乏而未及冻馁，险急而尚非朝不虑夕，乃至出息不保还息，则所“全”之“性”、所“为”之“我”，必超溢形骸身体，而“名”其首务也。“名”非必令闻广誉、口碑笔钺也，即“人将谓我何”（Leopardi: che si discorrerà di lui; Schopenhauer,

was die Andern von uns denken）而已。塞天破而震耳聋之大名无不以“人谓我何”托始，如雄风起于萍末焉。名属我相；我相排他，而名又依他，以人之毁誉，成已之声称，我慢有待乎人言。爱身惜生之外而复好“名”（approbativeness），此人之大异乎禽兽者也。古人倡“名教”，正以“名”为“教”，知人之好名仅亚于爱身命，因势而善诱利导，俾就范供使令（别详《全晋文》卷论戴逵《放达为非道论》）。刘熙载《昨非集》卷二《书〈列子·杨朱〉篇后》：“名与善相维者也，去名是去善也。……名不足以尽善，而足以策善，杨朱则用以抑名者抑 善也”；以“名”为“教”即 以“名策善”也。《列子》非“名”，盖有见于好名之心每足与爱身命之心争强而且陵加焉耳。夫得财以发身，而舍身为财者有之，求名以荣身，而杀身成名者有之，行乐以娱身，而丧身作乐者有之，均所谓“殉”也。《老子》第五〇章、七五章反复言：“人之生，动至死地，以其生生之厚”，“以其求生之厚，是以轻死”；《文子·符言》：“欲尸名者，必生事。……人生事，还 自 贼”；早发斯理。《商君书·算地》篇以为盗贼“身危犹不止者，利也”，“上世之士”饥寒劳苦“而为之者，名也”，因欲以名、利为治国驭民之善巧方便。《通鉴·唐纪》八贞观元年“上谓侍臣曰：‘吾闻西域贾胡得美珠，剖身以藏之。……人皆知彼之爱珠而不爱其身也。吏受赇抵法与帝王徇欲而亡国者，何以异于彼胡之可笑耶！’魏徵曰：‘昔鲁哀公谓孔子曰：人有好忘者，徙宅 而 忘其妻。孔子曰：又有甚者，桀纣乃忘其身。亦犹是也’”；又《唐纪》一〇贞观九年“上谓魏徵曰：‘齐后主、周天元皆重敛百姓，厚自奉养，力竭而亡。譬自馋人自啖其肉，肉尽而毙。何其愚耶？’”；苏轼《东坡题跋》卷一《偶书》：“刘聪闻当为须遮国王，

则不复惧死；人之爱富贵，有甚于生者；月犯少微，吴中高士求死不得；人之好名，有甚于生者。”发身、荣身、娱身而反忘身或且亡身，此又人情世事之常。谭峭《化书·德化》喻之于人制木偶而木偶能祸福人，“张机者用于机”。亦即黑格尔论史所谓“愿遂事成而适违愿败事”。有谓心行常经之第四条为“手段僭夺目的”(das Prinzip der Heterogonie der Zwecke)；以身殉名，是其一例。反客为主，出主入奴，正如磨墨墨磨、弄猴猴弄也。

《全后汉文》卷二五

班固《与弟超书》：“实亦艺由己立，名自人成。”按章学诚《乙卯札记》称“此八字千古名言”。然观《文史通义》内篇三《针名》畅论：“实至而名归，自然之理也，非必然之事也”，则章氏亦知“己立”者未必“人成”。且章氏又未尝不知名之成非尽由于艺之立也。世推章氏史学，余不贤识小，心赏尚别有在。学问文章之起家树誉，每缘巧取强致，行事与《阴符经》、《鬼谷子》、《计然策》冥契焉。大盗不操戈矛，善贾无假财货。仲长统《昌言》下：“天下学士有三奸焉：实不知，佯不言，一也；窃他人之记，以成己说，二也；受无名者，移知者，三也”（《全后汉文》卷八九）。至章氏而殚究殊相，奸之有“三”，遂自实数可稽进而为虚数不可执矣。章氏于并时胜流指名而斥者，戴震、袁枚、汪中三人也；《儒林外史》金和《跋》谓匡超人即影射汪中。窃谓《文史通义》中《书朱、陆篇后》、《黠陋》、《所见》、《横

通»、«诗话»、«读‹史通›»诸篇于学人文士之欺世饰伪、沽名养望、脱空为幻诸方便解数，条分件系，烛幽抉隐，不啻铸鼎以象，燃犀以照。«儒林外史»所写蘧公孙、匡超人、牛浦郎等伎俩，相形尚是粗作浅尝。诸篇言外即谓成名非关艺与学，而颇类严羽论诗所云"有别才"也。

«老 子» 七 章

"天地所以能长且久者，以其不自生，故能长久。是以圣人后其身而身先，外其身而身存；非以其无私邪？故能成其私。"按六七章亦曰："不敢为天下先，故能成器长。"皆有心之无心。有为（去声）之无为（平声），"反"以至"顺"，亦假"无私"以遂"其私"也。"天地"无意志，不起我相，故不"自"生；人有意志，即陷我执，故成"其"私。无长久之心，而能有长久之事，天地也；身不能长久，而心欲长久，人也。"圣人"本人之大欲，鉴天地之成事：即果求因，以为天地之长久，由于其无心长久也；复推类取则，以为人而亦无心长久，则其身必能长久矣。然则圣人之无心长久，为求身之能长久，正亦有心长久；不为天下先，正欲后起占先。天地无此居心也，而圣人自命师法天地，亦不揣其本而齐其末矣。天地者，著成坏存亡之形迹，而不作趋避得丧之计较者也。老子操术甚巧，立说则不能自圆也。"后其身"、"不为先"之旨即«史记·楚世家»引«周书»："欲起无先"；«楚辞·远游»："虚以待之兮，无为之先！"；«庄子·刻意»篇："感

而后动，迫而后应，不得已而后起”；《淮南子·原道训》：“先者难为知，而后者易为攻也；先者上高，则后者攀之；先者逾下，则后者蹑之；……先者则后者之弓矢质的也。犹镦之与刃，刃犯难而镦无患者，何也？以其托于后位也。”然见诸施行，不无利钝。何则？事势物情，难归一律，故曰“木雁两失”（《宋书·王景文传》明帝手诏），而亦曰：“木雁各喜”（韩愈《落齿诗》）。弈棋以先着为强，积薪复后来居上，《左传》昭公二十一年厨人濮引《军志》亦曰：“先人有夺人之心，后人有待其衰。”《老子》六四章：“其脆易泮，其微易散，为之于未有，治之于未乱”，岂非制人先发、防患未然哉？故《文子·道原》曰：“夫执道以耦变，先亦制后，后亦制先。……所谓后者，调其数而合其时；时之变则间不容息，先之则太过，后之则不及”；《淮南子》因袭之：“所谓后者，非谓其底滞而不发、凝结而不流，贵其周于数而合于时也。夫执道理以耦变，先亦制后，后亦制先……时之反侧，间不容息，先之则太过，后之则不逮。”盖发而得当，先之后者，亦即更后者之先也，此又所谓“道可道，非常道”耳。抑“后其身”、“外其身”，岂谓忘身不计身，有若《后汉书·邓、张、徐、张、胡传·论》所云“临生不先其存”者欤？信斯言也，则后其身者，不临难苟免，而身先赴汤火，冒锋镝，后天下之乐而乐矣；外其身者必不全躯保首领，而成仁取义，置性命于度外，勿顾惜身之存殁矣。殆非老子之初衷或本意耶？嵇康《养生论》言“忽名位”，“弃厚味”，“遗生而后身存”；其所曰“遗”，庶几老子所曰“后”、“外”也。“后身”、“外身”皆可各明一义，又“名可名，非常名”之例焉。《淮南子·道应训》说老子此二句，举公仪休嗜鱼而不受国人献鱼，谓受人鱼则或致免相，免相则“不能自

给鱼”；盖无异《史记·货殖列传》言：“廉吏久，久更富。”《朱文公文集》卷四五《答丘子服》之一论老子曰：“其言‘外其身、后其身’者，其实乃所以先而存之也，其爱身也至矣！此其学所以流而为杨氏之为我也”；是矣。

《左传正义》昭公十八年

“往者见周原伯鲁焉，与之语，不说学。……闵子马曰：‘周其乱乎！夫必多有是说，而后及其大人；大人患失而惑，又曰：可以无学，无学不害’”；《注》：“患有学而失道者，以惑其意”；《正义》：“大人患其国内有多学而失其道者，而疑惑于此言，谓此言有道理也。”按孔疏误甚。“惑”承“失”来，非谓大人为此言所惑，乃谓大人患民有学则失正道而生惑乱，如《史记·秦始皇本纪》李斯所谓：“不师今而学古，惑乱黔首。”愚民之说，已著于此。《老子》六五章：“古之善为道者，非以明民，将以愚之，民之难治，以其智多”，故《河南二程遗书》卷二五云：“秦之愚黔首，其术盖出于老子”；实则原伯鲁辈主张无以大异。《论语·泰伯》：“民可使由之，不可使知之”，郑玄注引《春秋繁露》“民、暝也”为释（参观《全后汉文》卷四六崔寔《政论》：“人〔民〕之为言暝也”）；《庄子·胠箧》：“绝圣弃智，大盗乃止”；《商君书》尤反复丁宁，如《垦令》：“民不贵学则愚”，《壹言》：“塞而不开则民浑。”盖斯论早流行于周末，至始皇君臣乃布之方策耳。《孙子·九地》：“将军之事，静以幽，正以治，能愚士卒之耳目，使之无知”；然

则愚民者，一言以蔽之，治民如治军，亦使由而不使知也。《三国志·魏书·高堂隆传》载明帝诏："故闵子讥原伯鲁之不学，荀卿丑秦世之坑儒"；一若秦在始皇前已"坑儒"而荀子早讥切之者。不识何本，裴亦未注。然其以原伯鲁语与秦事连类俪词，则大似知二者之同归于"愚民"也。文章学问复可为愚民之具。"明"即是"暝"，见即为蔽，则原伯鲁、李斯之所未窥，宋晁说之始致慨焉。《嵩山文集》卷一三《儒言》："秦焚《诗》、《书》，学坑士，欲愚其民，自谓其术善矣。盖后世又有善焉者。其于《诗》、《书》则自为一说，以授学者，观其向背而宠辱之，因以尊其所能而增其气焰，因其党与而世其名位，使才者颛而拙、智者固而愚矣"；盖为王安石"新学"而发（参观卷一《元符三年应诏言事》斥《三经义》"涂人耳目，窒人聪明"）。陈允衡《诗慰·万茂先诗选·丙子述怀》："笑杀坑儒痴独绝，不将文字作长平！"；明季持此论最痛切者为赵南星，《味藜斋文集》卷五《周元合文集序》："〔秦政〕徒焚书坑儒，以愚天下之人。……后世师其意而反之，乃使天下之人各受经，习其师说，而取剿袭鄙浅之文。凡稍有才智欲富贵者，皆俯首肄习。命运利者，菽麦不辨，而已服官政。数奇，则日夜唔咿，皓首寒窗，老而后已。故秦以焚书坑儒，愚天下之人，而后世以读书为儒，愚天下之人，使天下之人渐渍于其中，日以迂腐趯趚，不能为乱，亦不能为治。……千百世而下，……必有痛哭流涕而切齿秦政者，贾生之《论》未尽其罪之万一也。"顾炎武《日知录》卷一六《拟题》："八股之害，等于焚书，而败坏人才，有甚于咸阳之郊所坑者但四百六十余人也"；廖燕《二十七松堂文集》卷一《明太祖论》："明太祖以制义取士，与秦焚书之术无异，特明巧而秦拙耳，其欲愚天下之

心一也”；皆为八股文而发，旨则与晁氏之诋“新学”同。明、清之交，言之者实繁有徒，如曾异撰《纺授堂诗集》卷二《癸酉春送周子立北上》又卷三《读两生艺》、李世熊《寒支初集》卷二《沙县〔教〕谕谢鲁〔生〕先生膺荐序》、曾灿《六松堂文集》卷一二《魏叔子文集序》、梁份《怀葛堂集》卷三《送孙效李归桐城序》、傅山《霜红龛全集》卷一五《书成弘文后》、黄宗羲《明文授读》卷三〇傅占衡《吴、陈二子选文糊壁记》、董说《西游补》第四回等。明之亡也，当时盛传有人公揭红帖云：“谨具大明江山一座、崇祯夫妇二名，奉申贽敬。通家生文八股顿首拜”（郑达《野史无文》卷四引王世德《崇祯遗录》、吕留良《东庄诗集·伥伥集·真进士歌赠黄九烟》、贺贻孙《水田居存诗》卷二《甲申写怨》第三者、屈复《弱水集》卷九《春日杂兴》第四首、周同谷《霜猿集》第八〇首等）；痛心疾首，发为暴谑。清季国弱民贫，苞桑滋惧，胜朝旧话，遂若重提。冯桂芬《校邠庐抗议·改科举议》记饶廷襄曰：“明祖以时文取士，其事为孔、孟明理载道之事，其术为唐宗‘英雄入彀’之术，其心为始皇焚书坑儒之心”，林则徐举酒相属，叹为“奇论！”浸假而“奇论”亦成常谈，如黄遵宪《人境庐诗草》卷一《杂感》第四首、王先谦《虚受堂文集》卷一《科举论》之类，皆与明遗民之论暗合。有激而“论”，无“奇”不有，如元郑玉《师山文集》自作《序》毒詈韩、柳、欧、苏“涂天下之耳目，置斯民于无闻见之地；道之不明，文章障之，道之不行，文章尼之”；则八家“古文”之愚民，罪且浮于八股“时文”矣！《圆觉经》云：“有照有觉，俱名障碍”；《阳明传习录》卷下云：“食了要消化，若徒蓄积在肚里，便成痞了。博闻多识，留滞胸中，皆伤食之病也。”夫苟忘本失中，

觉照执着而生障，饮食滞结而成病，“文章”以及“明理载道”之事固无不足以自愚愚人。愚民之术亦可使愚民者并自愚耳。

莎士比亚《暴风雨》中半兽人（Caliban）恨见后于主翁（Prospero），嗾轰醉诸水手焚其藏书，曰：“毋忘首夺其书；彼失书则愚与我等。焚其书斯可矣！”窃谓燔书以愚民，正不妨断章取义。较之劝读书以窒民智，尚是火攻下策耳。

《全宋文》卷六二

释慧叡《喻疑》：“今《大般泥洹经》法显道人远寻真本，于天竺得之，持至扬都。……此经云：‘泥洹不灭，佛有真我；一切众生，皆有佛性。’皆有佛性，学得成佛。……所以陶练既精，真性乃发。”按《大般涅槃经·如来性品》第四之三：“是故我今说是四依：法者即是法性，义者即是如来常住不变，智者了知一切众生悉有佛性，了义者了达一切大乘经典。”《高僧传》卷七《竺道生传》：“洞入幽微，乃说：‘一阐提人皆得成佛’”；道生所撰《佛性当有论》，今已不传，《全宋文》仅存其《答王卫军书》一首，即在慧叡此篇之前。《世说新语·文学》：“佛经以为祛练神明，则圣人可致；简文云：‘不知便可登峰造极不？然陶练之功，尚不可无’”；刘孝标注：“释氏经曰：‘一切众生，皆有佛性’；但能修智慧，断烦恼，万行具足，便成佛也。”《全宋文》卷三二谢灵运《辩宗论·答慧琳问》亦曰：“物有佛性，……圣无阶级。”皆有佛性，则悉成佛，既具佛性，则易成佛，犹夫“万事

具备，只欠东风”；故《竺道生传》载生“推‘阐提得佛’，此语有据顿悟。”普遍生性，顿捷收勋，唐、宋禅宗以此两义相辅为人天眼目；观《六祖法宝坛经·般若》第二及神会《语录》卷一说“本有佛性”、“龙女刹那发心便成正觉”诸则可知。流风扇被，儒家者流亦于旧解别出新意。《孟子·告子》论“人皆可以为尧舜”，《荀子·性恶》论“涂之人可以为禹”，均与“一阐提人皆得成佛”，貌之同逾于心之异，为援释入儒者开方便门径。《世说新语·言语》：“谢公云：‘贤圣去人，其间亦迩。’子侄未之许；公叹曰：‘若郗超闻此语，必不至河汉！’”；与简文“不知便可登峰造极”之疑，百虑一致。《全唐文》卷六三七李翱《复性书》中篇发挥“人之性犹圣人之性”；陆九渊《象山文集》卷一《与邵叔谊》、卷五《与舒西美》、卷一三《与郭邦逸》反复阐说“人皆可以为尧舜”、“涂之人可以为禹”；王守仁《阳明全书》卷二〇《咏良知示诸生》之一：“个个人心有仲尼，自将闻见苦遮迷”，《传习录》卷三：“人胸中各有个圣人，只自信不及，都自埋倒。”此等皆如章水贡水交流、罗山浮山合体，到眼可识。李商隐亦持此论，则未见有拈出者。《全唐文》卷七七六《上崔华州书》：“退自思曰：‘夫所谓道者，岂古所谓周公、孔子者独能耶？盖愚与周、孔俱身之耳’”；又卷七七九《容州经略使元结文集后序》：“孔氏于道德仁义外有何物？百千万年圣贤相随于涂中耳。”卷七七八《上河东公启》之二、三皆自言“夙好佛法”，卷七七九《樊南乙集序》自言“克意事佛”；李涪《刊误》卷下载商隐赞“竺乾”曰：“稽首正觉，吾师吾师！”（陆心源《唐文续拾》卷一肃宗《三教圣像赞》与此文全同，陆盖未辨刻石者窃取李文而伪托御制）；《唐文拾遗》卷三二温宪《唐集贤直院官荣王府长史程公墓志铭》记商隐从僧修己

游；赞宁《高僧传》三集卷六《知玄传》记商隐师事知玄，愿“削染为弟子”，玄画像中写商隐“执拂侍立”；商隐皈依释氏，已所不讳，人复共知。则其所谓“道者，愚与周、孔共身之”，“身”、体现也，殆同神会《语录》卷一：“众生心是佛心，佛心是众生心”；而其所谓“圣贤相随于涂中”，又先发王守仁《传习录》卷三：“王汝止、薑萝石出游归，皆曰：‘见满街人皆是圣人。’”缴祭文人乃能直指心源，与高僧大儒共贯，不可不标而出之。释志磐《佛祖统纪》卷四一载商隐赠僧知玄七绝，有曰：“沙弥说法沙门听，不在年高在性灵！”亦言悟性之重于道行耳。

《全梁文》卷四六

陶弘景《授陆敬游十赍文》。按全仿《九锡文》之体；贾嵩《华阳陶隐居内传》卷中：“世谓之‘锡’，仙谓之‘赍’；九者阳极，君之位也，十者阴终，以之制焉。”方外高士，忘情人爵，何故乔坐朝作此官样文章？巢由外臣云乎哉！山中自有小朝廷，于无君处称尊耳。卷四七《真灵位业图序》：“虽同号真人，真品乃有数，俱目仙人，仙亦有等级千亿。……犹如野夫出朝廷，见朱衣必令史，句骊入中国，呼一切为参军，岂解士庶之贵贱，辨爵号之异同乎？”斤斤辨较神仙之班秩高卑，此固承道流旧说（详见《太平广记》卷论卷七《白石先生》、卷八《刘安》），亦征学仙修道，正欲以世间之官位爵禄换取天上之“真灵位业”，放一拈一，舍鱼取熊。《真诰·稽神枢》之四尝言得道者“肥遁山林，以

游仙为乐，非不能升天”；是既为人君之“外臣”，复得为天帝之“外臣”焉。夫陶隐居山林肥遁，则无妨作《十赉文》，如赵陀之窃帝号以自误；苟升天而作此文，位业不称，语意僭妄，天官必纠其大不敬，陶且如刘安之遭谪罚矣。袁宏道《墨畦》：“官慕神仙，神仙亦慕官。小修曰：‘分之则山人，合之则仙也。’”此文中“今赉尔十事，可对扬嘉策”等语，纯乎官腔，“慕官”之情流露言外，而陶或未自省也。

陶弘景《与梁武帝启》二：“昔患无书可看，乃愿作主鲁史，晚爱隶法，又羡典掌之人。……每以为得作才鬼，亦当胜于顽仙。”按《太平广记》卷五一《侯道华》（引《宣室志》）：“常好子史，手不释卷，众或问之，要此何为。答曰：‘天上无愚懵仙人！’”

一三、争正统别异端，一神主多圣王

历史上议论正统的文章不绝于书。本书著者指出了正统之说的起因以及种种愚昧的表现。

（《管锥编》1240—1243页，1315—1316 页，1486—1490 页，1555—1557页；增订116页，1211页；手稿152页，159—160 页，181（2）—182（1）页，190页。）

《全晋文》卷一三四

习凿齿《临终上疏》:“皇晋宜越魏继汉，……谨力疾著论一篇。”按即《晋承汉统论》。《论》中“以晋承汉”之“汉”显指魏文所“受禅”之东汉，其称蜀汉，仅曰“蜀”而不系以“汉”。《论》云:“昔汉氏失御，九州残隔，三国乘间，鼎峙数世”,“孙刘鼎立”,“吴蜀两毙”，“吴魏犯顺而强，蜀人杖正而弱，三家不能相一，万

姓旷而无主”；则“蜀”未得“汉统”，即亦非晋之所“承”。《论》又云：“是故汉高禀命于怀王，刘氏乘毙于亡秦，超二伪以远嗣，不论近而计功。……季无承楚之号，汉有继周之业”；乃《疏》中“越魏”二字之阑发，盖“鼎立”时“汉统”已断，晋之“继”汉，乃“超”、“越”三国，正如汉之越秦以“承”周也。《太平御览》卷四四七引凿齿讥周瑜、鲁肃为“小人”，有曰：“今玄德、汉高之正胄也，信义著于当年，将使汉室亡而更立，宗庙绝而复继”，亦犹《论》谓“蜀人杖正”，而“汉室”固已“亡”、汉统固已“绝”矣。凿齿《汉晋春秋》已佚，端赖《晋书》本传述其义例：“至文帝平蜀，乃为汉亡而晋始兴焉”，又《史通·称谓》篇“习谈汉主”句自注：“习氏《汉晋春秋》以蜀为正统，其编目叙事皆谓蜀先主为‘昭烈皇帝’。”不然，仅凭此《论》，尚不得如《四库总目》卷四五《三国志》提要遽言凿齿为“偏安”之蜀“争正统”，只可言其袒蜀而惜刘备之未克兴废继绝耳。《史通·探赜》篇早称凿齿此事：“盖定斜正之途，明顺逆之理”；唐以来“正统”“闰位”遂成史论一大题目。睹记所及，如《全唐文》卷六八六皇甫湜《正闰论》、欧阳修《居士集》卷一六《正统论》、司马光《传家集》卷六一《答郭长官纯书》又《资治通鉴》卷六〇皇初二年按语、苏轼《东坡集》卷二一《后〈正统论〉》、陈师道《后山集》卷一二《正统论》、毕仲游《西台集》卷四《正统议》、朱熹《语类》卷一〇五《通鉴纲目》、杨维桢《正统辨》（陶宗仪《辍耕录》卷三载，不见《东维子文集》）、方孝孺《逊志斋集》卷二《释统》又《后〈正统论〉》、杨慎《升庵全集》卷五《广〈正统论〉》、周婴《卮林》卷三《魏论》、廖燕《二十七松堂文集》卷二《三统辨》、魏禧《魏叔子文集》卷一《正统论》、张尔岐《蒿庵文集》、俞樾《宾萌集》卷二《蜀汉非正统说》卷三《读朱子

‹通鉴纲目›»，储欣«在陆草堂集»卷二«正统辨»、梁玉绳«瞥记»卷三记翟灏语、鲁一同«通甫类稿»卷一«正统论»等，合以周密«癸辛杂识»后集及光聪谐«有不为斋随笔»乙之沥液群言，便得涯略。元黄溍«日损斋笔记»:“朱子«纲目»推蜀继汉，本于习凿齿，绌周存唐，本于沈既济；而«感兴诗»第六、七章皆不及”；清姚范«援鹑堂笔记»卷一三:“‘正统’二字，或谓撮«公羊»隐二年‘君子大居正’及隐元年‘大一统’也”；表微抉本，颇可补益。并世之人，每以当时之得失利钝判是非曲直，«庄子·胠箧»所谓“符玺”与“仁义”并窃，“诸侯之门而仁义存焉”，西谚所谓“山呼‘胜利者万岁’!”后世之人，自负直笔公心，或复刺今陈古，每不以成败论英雄、兴废定与夺，于是乎“正统”之说起矣。«论语·子路»言为卫政必以“正名”为先，«孟子·滕文公»谓“成«春秋»而乱臣贼子惧”；干宝«晋纪总论»:“以三圣之智，伐独夫之纣，犹正其名教，曰‘逆取顺守’”，“正其名教”，即“正名”也。故争“正统”者，“正名”之一端，«春秋»之遗意，二字出于«公羊传»，良有以夫。余见«史记»卷论«儒林列传»。

习凿齿«又与谢安书称释道安»:“统以大无，不肯稍齐物等智，在方中驰骋也。”按«世说·轻诋»载王坦之“著论«沙门不得为高士»，大略云：‘高士必在于纵心调畅，沙门虽云俗外，反更束于教，非情性自得之谓也’”；与习书各明一义。“齐物等智”，庄生所树胜义也；«大宗师»托为孔子语曰:“彼游方之外者也，而丘游方之内者也，……丘则陋矣”，道家自诩逍遥“方外”而“陋”儒家之局趣“方内”也。习«书»言道安视道家不过“方中驰骋”，夷然不屑，则又正如道家视儒家为“游方之内”矣。杨万里«诚斋集»卷三六«有叹»:“饱喜饥嗔笑杀侬，凤皇未可笑狙

公；尽逃暮四朝三外，犹在桐花竹实中”；“方外”而仍在“方中”，亦复尔耳。释教入华，初与道家依傍。盖客作新旅，每结交家生先进之气味相近者，所以得朋自固。逮夫丰羽可飞，遐心遂起，同道相谋变而为同行相妒。始之喜其类己者，终则恶其弥近似而大乱真，如紫之夺朱、愿之贼德焉。故释道均号“出世间法”，而后来释之憎道，远过于其非难“世法”之儒。如《摩诃止观》卷五、卷一〇，又《法华玄义》卷八上、卷九上鄙斥老、庄，谓“以佛法义，偷安邪典，押高就下，推尊入卑”，“庄老与佛，如周璞、郑璞，贵贱天悬”；而《止观》卷六又《玄义》卷八上称“孔丘、姬旦”为“世智之法”，“世法即是佛法”，几与《颜氏家训·归心》篇印可。其斥老、庄乃柱下书史、漆园小吏，官位卑微，故不得与释迦之贵为太子者比数，最令人笑来，亦见高僧不免势利，未尝以平等观也。道安之世，二氏门户之见初起，尚未发为丑诋，读龂龂此《书》，亦觇萍末而知风之自矣。参观《列子》卷论《仲尼》篇。

《全后魏文》卷二一

张伦《谏遣使报蠕蠕表》：“遂令竖子，游魂一方，亦由中国多虞，急诸华而缓夷狄也。……昔旧京烽起，虏使在郊。……且虏虽慕德，亦来观我。……又小人难近，夷狄无亲。……王人远役，衔命虏庭。”按卷四一杨椿《上书谏内徙蠕蠕降户》：“裔不谋夏，夷不乱华。……亦以别华戎、异内外也”；卷四八袁

翻«安置蠕蠕表»:“窃惟匈奴为患，其来久矣。……远夷荒桀，不识信顺”；“夷”、“虏”谓柔然也。«全北齐文»卷二范阳王绍义«在蜀遗封妃书»:“夷狄无信，送吾于此”；“夷”谓北周也。«全北齐文»卷三邢邵«百官贺平石头表»:“大江设隘，实限夷华，……声教不通，多历年代”；«全后周文»卷二一阙名«为行军元帅郧国公韦孝宽檄陈文»:“岂安危乱之邦，事夷裔之主”；“夷”谓南朝也。数例足觇名无定准而为“宾”，却有作用而为“教”，详见论«全晋文»戴逵«放达为非道论»。后魏、北齐、后周，皆鲜卑族之建国立朝者，正汉人所称之“虏”、“夷”、“胡”。«南齐书»立«魏虏传»，开宗明义曰:“匈奴种也”；«全梁文»卷五六丘迟«与陈伯之书»:“故知霜露所均，不育异类；姬汉旧邦，无取杂种；北虏僭盗中原，多历年所”；«全后魏文»卷三一韩显宗«上言时务»:“自南伪相承，窃有淮北，欲擅‘中华’之称”；杨衒之«洛阳伽蓝记»卷二«景宁寺»记梁武帝遣陈庆之入洛阳，魏臣宴之，陈因醉曰:“魏朝甚盛，犹曰‘五胡’，正朔之承，当在江左。”汉人自称“华”而目鲜卑为“胡虏”，魏鲜卑自称“华”而目柔然为“夷虏”，先登之齐鲜卑又目晚起之周鲜卑为“夷狄”；后来南宋人之于金、金人之于蒙古，若是班乎。«中州集»卷四周昂«北行即事»第一首:“闻道昆仑北，风尘避仆洼；至今悲汉节，不合渡流沙”，又«翠屏口»第二首:“玉帐初鸣鼓，金鞍半偃弓。伤心看寒水，对面隔华风。山去何时断，云来本自通。不须惊异域，曾在版图中”；金人对蒙古，俨然自命“汉节”、“华风”矣。至北齐人自称“华”而目南朝为“夷”，则金人于南宋所未有焉。顾此特堂皇之言耳，私衷初不如是；«北齐书·杜弼传»记高祖谓弼曰:“江东复有一吴儿老翁萧衍者，专事衣冠礼

乐，中原士夫望之以为正朔所在”，盖口有憾而心实慕之。《全隋文》卷五炀帝《敕责窦威、崔祖濬》：“大吴之国，以称人物。……及永嘉之末，华夏衣缨，尽过江表，此乃天下之名都。自平陈之后，硕学通儒、文人才子，莫非彼至。尔等著其风俗，乃为东夷之人；度越礼义，于尔等可乎？……各赐杖一顿”；是隋虽一匡天下，而南北朝之套语一成难变也。又按《洛阳伽蓝记》载杨元慎驳陈庆之曰：“江左假息，僻居一隅。……短发之君，无抒首之貌，文身之民，禀丛陋之质，……礼乐所不沾，宪章勿能革。……卿沐其遗风，未沾礼化。……我魏膺箓受图，……移风易俗之典，与五帝而并迹，礼乐宪章之盛，陵百王而独高。”陈谓魏“犹曰‘五胡’”，指种族也；杨不辩种族，勿同《魏书·序纪》之攀附为黄帝“少子”后裔，而以礼乐文教抑南扬北。意谓魏“移风易俗”，已用夏变夷，故“正朔”而非闰位，犹《史通·曲笔》所讥“比桑乾於姬汉之国，目建邺为蛮貊之邦”矣。其说盖有自来。《公羊传》昭公二十三年七月戊辰：“不与夷狄之主中国也。然则曷为不使中国主之？中国亦新夷狄也”；即言华夷非徒族类（ethnos）之殊，而亦礼教（ethos）之辨。《法言·问道》：“或曰：‘孰为中国？’曰：‘五政之所加，七赋之所养，中于天地者为中国。……圣人之治天下也，碍之以礼乐，无则禽，异则貉’”；语愈明决。杨元慎若曰：“江左”既“礼乐不沾”，则“禽”耳、“貉”耳，安得与“礼乐宪章”大“盛”之魏比数哉？然《全唐文》卷六八六皇甫湜《东晋、元魏正闰论》适本此义而不以正统许魏：“所以为中国者，礼义也；所谓夷狄者，无礼义也。岂系于地哉？杞用夷礼，杞即夷矣；子居九夷，夷不陋矣。”盖杨所夸魏之“礼乐典章”，皇甫胥鄙夷不屑，嗤为“无礼

义”，斯又实无亏成而名可褒贬也。元稹《新题乐府·缚戎人》：“自古此冤应未有，汉心汉语吐蕃身”；谓汉人之“没落蕃 中”者。元稹言“汉心”，乃“汉”人没“蕃”而不失其本“心”；陈黯言“华心”，则“夷”人向“华”而全失其本“心”。词类肖而意乖倍，此又当如王安石所云“考其词之终始”耳。《全唐文》卷七六七陈黯《华心》：“大中初年，大梁连帅范阳公得大食国人李彦升，荐于阙下。天子诏有司考其才，二年，以进士第。……或曰：‘求于夷，岂华不足称也耶？’……曰：‘以地言之，则有华夷也。以教言，亦有华夷乎？夫华夷者，辨在乎心，辨心在察其趣向。有生于中州而行戾乎礼义，是形华而心夷也；生于夷域而行合乎礼义，是形夷而心华也。……今彦升也，华其心，而不以其地而夷焉’”；又卷八一二程晏《内夷檄》：“四夷之民，长衣重译而至，慕中华之仁义忠信，虽身出异域，能驰心于华，吾不谓之夷矣。中国之民，长有倔强王化，忘弃仁义忠信，虽身出于华，反窜心于夷，吾不谓之华矣。……华其名有夷其心者，夷其名有华其心者。……夷其名尚不为夷矣，华其名反不如夷其名者也”；均不啻发挥公羊以至皇甫之论。后世之“夷”，动以此论为缘饰，满清尤甚。洪皓《松漠纪闻》卷上记辽道宗命汉臣讲《论语》至“北辰居而众星拱”句，道宗曰：“吾闻北极之下为中国，此岂其地耶？”，汉臣又读至“夷狄之有君”句，不敢讲，道宗曰：“上世獯鬻、猃狁无礼无法，故谓之‘夷’，吾修文物，彬彬不异中华，何嫌之有？”；宇文懋昭《大金国志》卷七：“熙宗……能赋诗染翰，雅歌儒服，分茶、焚香、弈棋、象戏，尽失女真故态矣；视开国旧臣，则曰：‘无知夷狄！’”；马祖常《石田先生文集》卷五《饮酒》第五首：“昔我七世上，养马洮河西；六

世徙天山，日日闻鼓鼙；金室狩河表，我祖先群黎。诗书百年泽，濡翼岂梁鹅。尝观汉建国，再世有日磾；后来兴唐臣，胤裔多羌氐。《春秋》圣人法，诸侯乱冠笄；夷礼即夷之，毫发各有稽。吾生赖陶化，孔阶力攀跻；敷文佐时运，烂烂应壁奎”；李光地《榕村语录》续集卷七：“余阁学时，上〔康熙〕一日忽问：‘《续纲目》何如？’余曰：‘臣平生极不喜此书。朱子《纲目》义例，有以主天下者，便以统归之。秦、隋之无道，尚为正统，而况元乎？舜东夷，文王西夷，惟其德耳。’不谓此语与上意合，余遂升掌院。东海〔徐乾学〕由此深嫉而扬言于上曰：‘李某窃听余论而剿之。’雍正《大义觉迷录》又七年九月十二日谕、乾隆四十二年九月壬子日谕皆自辨非“夷”，即康熙之“意”。《晋书·刘元海载记》刘渊为冒顿子孙，冒姓刘氏，大言曰：“夫帝王岂有常哉！大禹生于西戎，文王生于东夷，顾惟德所授耳”；又《慕容廆载记》廆谓崔毖曰：“且大禹生于西羌，文王生于东夷，但问志略何如耳。”则李光地不过隐拾“乱华”五胡辈之牙慧耳，固无待乎“窃听”徐乾学而后得此“论”也。汪士铎《悔翁乙丙日记》卷三：“‘夷狄’者、古人之私心而有激之言也”，因详论春秋以至于清所谓“内中国而外四夷”者，而一言以蔽曰：“是知不用礼义，则中国可谓之‘夷’，用礼义，则暎吉利、米利坚不可谓之‘夷’，此以‘夷’为贬辞之说也”（参观江瀚《慎所立斋文集》卷三《答友人书》黎庶昌评语）。亦皆杨元慎之意尔。毛奇龄《西河合集·墓志铭》卷一四《何毅庵墓志铭》记文字狱兴，何被逮对簿，吏摘其诗中词句，诘之曰：“‘清戎’者何？”对曰：“清军也。以‘戎’、兵而曰‘戎’、狄，则‘整我六师，以修我戎’，不惟‘戎’徐戎，并‘戎’周宣矣！”吏曰：“然则曷为‘夷’？”对曰：“裔也；

舜东夷、文王西夷也。且'夷'与'夏'对；今我有方夏，煌煌三祖，莅中国而格四夷，谁'夷'我者!"夫"夷"及媚"夷"者之饰词，攘"夷"者即以为自解之遁词，可谓即以其人之箭还射其人之身矣。

《全隋文》卷三一

倭国王多利思北孤《国书》："日出处天子致书日没处天子，无恙！"按《洛阳伽蓝记》卷五《城北凝圆寺》引宋云《家记》载乌场国王"遣解魏语人问宋云曰：'卿是日出处人也?'宋云答曰：'我国东界有大海水，日出其中，实如来旨。'"盖天竺视中土为"日出处"，而倭国视中土又为"日没处"。吾国常称日本为"东人"，而偶睹彼邦旧籍，如《唐文拾遗》卷七一引《日本书纪》卷二五日本国王《孝德薄葬诏》："朕闻西土之君，戒其民曰"云云；斋藤谦《拙堂文话》卷一："先师精里先生曰：'大抵世儒不能自立脚跟，常依傍西人之新样而画葫芦'；……袁子才以诗文鸣于西土，但其言颇淫靡，伤风教者不少"。卷八："精里先生《题观弈图》，孰谓东人之文不若西土哉?"，皆称吾国为"西土"、"西人"。宋玉《登徒子好色赋》："臣里之美者，莫若臣东家之子"，而骆宾王《代女道士王灵妃赠道士李荣》："何曾举意西邻玉，未肯留情南陌金"，又王维《杂诗》："王昌是东舍，宋玉次西家。"王灼《碧鸡漫志》卷二："黄载万《更漏子》曲：'怜宋玉，许王昌，东西邻短墙'；《好色赋》称'东邻之子'，即宋玉为西邻也，古乐

府：'恨不嫁与东家王'，即东邻也"；盖不知黄词之本王维诗。《三国志·魏书·邴原传》裴注引《原别传》："君谓仆以郑为'东家邱'，君以仆为西家愚夫邪？"其例更古于"西邻王"。杜甫《魏将军歌》："被坚执锐略西极，昆仑月窟东巉岩"；吴子良《林下偶谈》卷二："昆仑月窟在西而谓之'东'，何也？……盖谓魏将军略地至西方之极，而回顾昆仑月窟却在东也。"张问陶《船山诗草》卷九《博望驿》："河源万里费搜求，千古争传博望侯；使者近从西域返，昆仑还是水东头。"此皆所谓"东家谓之西家、西家谓之东家"或"东家之西乃西家之东"尔（参观《淮南子·齐俗训》、《论衡·四讳》篇、邵博《闻见后录》卷一又王巩《闻见近录》记宋仁宗语）。贾岛《送李骑曹》："萧关分碛路，嘶马背寒鸿。朔色晴天北，河源落日东"；《瀛奎律髓》卷二四方回批："谓'嘶马背寒鸿'，则雁南向而人北去。又谓'河源落日东'，河源当在西，今反在落日之东，则身过河源又远矣。"可与吴子良评杜甫《魏将军歌》参观。《拙堂文话》卷七又云："我邦神圣继统，别成一天下，其曰'中国'，谓我邦中土也。近人稍知'倭奴'、'大东'之非，改曰'皇和'，是亦效西土，未尽善也"；则如法显《佛国记》称印度为"中国"而以中国为边地，古希腊、罗马、亚剌伯人著书各以本土为世界中心。家铉翁《则堂集》卷一《中斋记》、卷三《中庵说》所谓："中有定名而无定位"，"随地而各不同"也（参观苏天爵《国朝文类》卷三八家铉翁《题〈中州诗集〉后》，集失收）。

一四、愚　君

君王愚民愚士，士中之黠者亦利用海市蜃楼幻景愚君。也有利用宗教君臣互愚者。人民对付愚民政策就是伪装被愚，从而还之以愚君。

（《管锥编》287—290页，1382—1386页；增订27—28页；手稿41页。）

《史记·封禅书》

“使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲，此三神山者，其传在勃海中。”按参观《毛诗》卷论《蒹葭》。明清诗文集中有说“三神山”者，殊益神智。或谓事虽不实，言却有因；非仅嗤方士之伪及秦始、汉武之愚，抑且道出方士何以能饰真售伪，而使君主起信受愚，颇合古希腊哲人所标“皮相影响，存照毋遗”之旨。

相而曰“幻”，验物稽事，见其不实失真而云然也。然其物虽

非实有，而此相则人曾确睹。亚理士多德尝言："见有白色者当前，非错觉；见白色者为某物，则或是误会"。马第伯《封禅仪记》言"遥望"见"白者"，非错觉也，而"以为小白石或冰雪"，则是误会；足为亚理士多德补例。达文齐、歌德等谓"感受不误，误出于推断"，正其旨也。《大智度论》卷三三《释初品中四缘义》："般若波罗蜜于一切法无所舍，无所取。……譬如小儿见水中月，心生爱著，欲取而不能得，心怀忧恼。智者教言：'虽可眼见，不可手捉。'但破可取，不破可见。"分疏了当。王世贞《弇州山人四部稿》卷七二《海游记》："登故枕海。……云气骤变，峰屿尽改，或断或续，或方或圆，或峻或衍，或英或坯，或陟或密，或堕或隃，或浸溃波浪，或斗插入汉，或为鸥，或为蛟虬、为虎豹者不一。童子趋而前曰：'是其将市乎！'忽大风发，吹云散，不果市。……于乎！此奇衺之士所得而影响其君为始若武者哉！彼其惊幻变之熹微，叹光景之悦忽，以为其下真若有神仙者焉，思竭天下之力以从之而竟不可得"。黄宗羲《明文海》卷一四黄卿《海市赋》："嗤方士之陋以诞兮，诱秦汉之求仙；侈金银之宫阙兮，或缘此而谝谩。"阮元《揅经室四集》卷一《登州杂诗》之五："桑田言本幻，日主祀无名。人到之罘岛，鸡鸣不夜城。秦碑湮旧迹，汉使失回程。当日求仙处，皆从蜃市行"，自注："凡《史记》载秦、汉求仙之处，今皆有蜃市，盖方士所藉以惑人者。"王世贞等知三神山之果无，是"破可取"、"无所取"，却亦识蜃市之或有，是"不破可见"、"无所舍"。"无所舍"即"存照无遗"矣。史家于野老之荒唐言，医家于精神病者之错幻觉，过而存之，若是班乎。又按钱泳《履园丛话》卷三记王昙论秦皇、汉武使人"入海求神仙"曰："此二君者，皆聪明绝世之人，胡乃为此捕风

捉影、疑鬼疑神之事耶？后游山东莱州，见海市，始恍然曰：‘秦皇、汉武俱为所惑者，乃此耳！’”与王世贞等树义大同，皆谓见海市非误，断言海市为三神山则惑矣。“海市”不仅见于登州，吴伟业《海市》所谓：“却笑燕齐迂怪士，只知碣石有丹邱”，“谁知曼衍鱼龙戏，翠盖金支满具区”（程穆衡《梅村诗笺》卷三）。盖神山固出虚构，而海市则曾实见；李肇《国史补》卷下记：“海上居人时见飞楼如缔构之状，甚壮丽。……《天官书》所说‘气’也”；苏轼《登州海市》佳篇亦即自述目击。方士有所凭依，易于傅会；仿《封禅书》铸词道之，当曰：“远望海上蜃气，若市然，方士曰：‘盖神山’云。”或以释谶纬之法，痛下针砭，大似方士虽假作真而无为有，而识者顾名思义，即察其真亦假而有还无。章学诚《文史通义》外篇二《书〈贯道堂文集〉后》称引费锡璜论《封禅书》此节云：“方士之谬语。蓬莱者，蓬蒿草莱也；方壶、方丈者，棺之形也；圆峤者，墓之象也；瀛州、弱水者，黄泉也，至则溺矣，故曰：‘反居水下’；‘其物尽白’者，丧之仪也。盖言世之好神仙者，必至于是而后甘心。其未至是，则可望而不可即也；及至是，则又与世人绝，是生人终不可至也。”章氏美之曰：“虽出附会，然可为惑者解。”费氏文集，余未之见，斯言理惑发矇，诙诡滑稽，得淳于髡、东方朔之遗意焉。明人尝嘲释氏之六字真言“唵嘛呢叭咪吽”，谓“乃‘俺把你哄’也，人不之悟耳”（《纪录汇编》卷一二八姚福《青溪暇笔》，佟世思《与梅堂遗集》附《耳书》作“盖‘俺那里把你哄’也”），亦犹此旨也。

李少卿曰：“益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅，则不死，黄帝是也”；《考证》：“茅坤曰：‘至是始以封禅为不死之

术'。"按茅言是也。秦始皇封禅，而不死之方术则别求之海上三山；《淮南、衡山列传》中伍被述徐福"伪辞"，言之尤明，所谓"见海中大神，愿求延年益寿药"也。汉武乃二而一之，故下文公孙卿曰："封禅七十二王，唯黄帝得上泰山封；申公曰：'汉主亦当上封，上封则能登天矣'"，又丁公曰："封禅者，合不死之名也。"是泰岱之效，不减蓬瀛，东封即可，无须浮海。然以泰山为治鬼之府，死者魂魄所归，其说亦昉于汉。《后汉书·乌桓鲜卑传》："中国人死者，云魂神归岱山"；陆机《泰山吟》："幽涂延万鬼，神房集百灵"；《博物志》卷一引《孝经援神契》曰："泰山，天帝孙也，主召人魂。东方，万物之始，故知人生命之长短"（《文选》刘桢《赠五官中郎将》第三首："常恐游岱宗，不复见故人"，李善注亦引此）。《日知录》卷三〇、《陔余丛考》卷三五、《茶香室丛钞》卷一六考汉魏时泰山治鬼之说，已得涯略（吴锡麒《有正味斋骈体文》卷一五《游泰山记》全本《日知录》）。经来白马，泰山更成地狱之别名，如吴支谦译《八吉祥神咒经》即云"泰山地狱饿鬼畜生道"，隋费长房《历代三宝记》卷九所谓"泰山"为"梵言"而强以"泰方岱岳"译之者。然则泰山之行，非长生登仙，乃趋死路而入鬼箓耳。封神治鬼，说皆不经，彼此是非，无劳究诘，而一事歧意，于汉武帝之贪痴非分，不啻促狭戏弄，又费锡璜论《封禅书》所未道矣。

公孙卿曰："黄帝且战且学仙。……百余岁然后得与神通"；《考证》："何焯曰：'恐其言不验被诛，故远其期于百余岁。'"按即同《韩非子·内储说》下宋人棘端削猴之谲智，此远其期限，而彼严其禁忌耳。夫学仙所以求长寿，今乃谓长寿然后得学仙；汉武若非妄想颠倒，必能遁词知其所穷。《赵飞燕外传》夷人

曰:“学吾术者，要不淫与谩言”，樊嬷嗤之曰:“阳华李姑蓄斗鸭池下，苦獭啮鸭。芮姥献捕獭狸，语姑曰：‘是狸不他食，当饭以鸭。’……今夷术真似此也!”公孙卿语洵可以芮姥之狸喻之。

《全梁文》卷六

武帝《菩提达磨大师碑》:“及乎杖锡来梁，说无说法。……帝后闻名，钦若昊天。嗟乎！见之不见，逢之不逢，今之古之，悔之恨之，朕以一介凡夫，敢师之于后。”按梁武悔失达磨，似未见于六朝记载。唐、宋僧史所传，事颇曲折，未敢遽疑为无（impossible），而理甚离奇，殊难径信其有（improbable）。既不契而听其远适北魏矣，死耗传闻，又追悼之；追悼作哀诔可也；乃必欲撰碑刻石；欲撰碑而万几未暇，至复传闻只履西归之异，始为埋骨于敌国熊耳山者立贞珉于本国京师之钟山。梁武挟贵好胜，史籍频书。《梁书·沈约传》记约与梁武竞诵，各疏栗事，约故让帝多三事，出谓人曰:“此公护前，不让即羞死”；《南史》卷四九《刘峻传》:“武帝每集文士，策经史事时，范云、沈约之徒，皆引短推长，帝乃悦。……曾策锦被事，咸言已罄，……帝试呼峻，峻……请纸笔疏十余事，……帝不觉失色，自是恶之”；卷五〇《刘显传》:“有沙门讼田，帝大署曰‘贞’，有司未辨，遍问莫知。显曰;‘贞字文为与上人’。帝因忌其能，出之”；褊浅有若是者。帝于达磨独休

休大度，补过而不护前，且勒铭以示四海百世，岂佛大力真能狎制喉有逆鳞之毒龙耶？碑文仅见八十四字，文理鄙谬，大类庸劣阿师伪造为禅门装铺席者。“帝后闻名，钦若昊天”；撰人身即“帝”耳，何故作局外夸羡口吻？且奚必道“后”？况梁武之郗后早卒于齐世，《南史·后妃传》下言其“卒不置后”，“后”字更无着落。初未与达磨相契，而言“钦”之如“天”，谀墓例惯诳谄，姑置不论，然“天子”而出此言，则早父事之于先矣，岂待“师之于后”哉？“说无说法”；梁武《金刚般若忏文》固云：“是以无言童子，妙得不言之妙，不说菩萨，深见无说之深”，顾碑语似隐指达磨默然“壁观”及许二祖慧可“得髓”等事，皆其北去后所为。《五灯会元》卷二善慧大士章次：“梁武请讲《金刚经》，士才升座，以尺挥案一下，便下座，帝愕然。圣师曰：‘大士讲经竟’”；是为“说无说法”者，非达磨，乃傅大士也。“朕虽一介凡夫”；梁武自负知佛，几欲以人王而兼法王，于上座大德，当仁不让，《唱断肉经竟制》、《注解〈大品经〉序》、《宝亮法师〈涅槃义疏〉序》诸文即可隅举。《净业赋》：“内外经书，读便解悟。……唯有哲人，乃能披襟”；《金刚般若忏文》：“弟子习学空无，修行智慧，早穷尊道，克己行法”；《摩诃般若忏文》：“弟子颇学空无，深知虚假”；自许正尔不浅。《全梁文》卷二三萧子显《御讲〈摩诃般若经〉序》：“上每为之通解，……精详朗赡，莫能追领。旧学诸僧，黯如撤烛，弛气结舌”；想见其如心大作，犹庖丁之提刀四顾，踌躇志满。万乘自贬曰“一介”，“哲人”自贬为“凡夫”，愈谦则人愈伪，愈谦亦文愈伪矣。释惠洪《林间录》卷上：“雪窦禅师作《祖英颂古》，其首篇颂初祖不契梁武，曰‘阇国人追不再来，千古万古空相忆’者，叹老萧不遇词也。

昧者乃叙其事于前曰：‘达磨既去，志公问曰：陛下识此人否？盖观音大士之应身耳。传佛心印至此土，奈何不为礼耶？老萧欲追之，志公曰：借使阎国人追，亦不复来矣！’雪窦岂不知志公没于天监十三年，而达磨以普通元年至金陵，……今传写作‘盖国’，益可笑！”惠洪因记王安石尝“嗟惜禅者吐辞，多臆说不问义理，故要谤者多以此。”若此碑洵禅人“臆说”而不顾“义理”者。

武帝《舍道事佛疏文》：“弟子经迟迷荒，耽事老子，历叶相乘，染此邪法。习因善法，弃迷知返。……宁可在正法中，长沦恶道；不乐依老子教，暂得生天。”按卷四武帝《敕舍道事佛》：“唯佛一道，是于正道。……朕舍外道，以事如来。……老子、周公、孔子等虽是如来弟子，而为化既邪，止是世间之善。……事佛心强、老子心弱者，乃是清信。……其余诸信，皆是邪见，不得称清信也”；卷二二邵陵王纶《遵敕舍老子受菩萨戒启》：“今启迷方，……舍老子之邪风。”《法苑珠林》卷二一《敬佛篇·感应缘》：“梁祖登极之后，崇重佛教，废绝老宗”；当是据此等文而夸大失实。观《南史·隐逸传》下记梁武之尊信邓郁、陶弘景，即知其未尝“废绝老宗”，《南史》载陶弘景《遗令》且明言：“道人、道士并在门中。”《颜氏家训·勉学》：“洎于梁世，兹风复阐，《庄》、《老》、《周易》，总谓‘三玄’。武皇、简文，躬自讲论。……元帝在江荆间，复所爱习，召置学生，亲为教授，废寝忘食，以夜继朝，至乃倦剧愁愤，辄以讲自释。”更见梁武父子于“道”，实未割“舍”，上佛之《疏》，下朝之《敕》，皆属绮语。旧染难湔，宿好仍敦，不过如江淹《自序传》所称“又深信天竺缘果之文，偏好老氏清净之术”，参观论《全宋文》谢灵运《山居赋》。梁元帝《金楼子·立言》上篇论道家尚

虚无，“中原丧乱，实为此风”，下篇斥魏、晋之间“失老子之旨，以无为为宗，背礼违教，伤风败俗，至今相传，犹未祛其惑”；则其“教授”老、庄，殆异乎王弼、何晏之撰欤？梁武言“老子、周公、孔子是如来弟子”，乃承晋以来释子妄说。《法苑珠林》卷六九《破邪篇》之余引苻朗《苻子》：“老子之师名释叱文佛”，又引《老子大权菩萨经》：“老子是迦叶菩萨化行震旦”；《广弘明集》卷八后周释道安《二教论·服法非老》第九引《清净法行经》：“佛遣三弟子震旦教化：儒童菩萨、彼称孔丘，光净菩萨、彼称颜渊，摩诃迦叶、彼称老子”，《佛祖统纪》卷四《教主本纪》第一之四引此《经》则以光净菩萨为孔、月光菩萨为颜；未及周公，梁武倘别有本欤？盖僧徒捏造伪经，以抵制道士捏造之《老子化胡经》等；道士谓释迦是老子别传之外国弟子，僧徒谓孔、老皆释迦别传之中国弟子。教宗相哄，于强有力而争难胜者，每不攻为异端，而引为别支，以包容为兼并（annexation）。韩愈《原道》：“老者曰：‘孔子、吾师之弟子也’，佛者曰：‘孔子、吾师之弟子也’”；亦即说破二氏以异己为附庸之惯技也。《佛祖统纪·通例》论韩愈“排佛”云：“反复详味，则知韩之立言，皆阳挤阴助之意也”；则径以此技施于韩身，吞而并之矣。

又按西晋竺法护译《生经譬喻经》第五五：“时儒童菩萨亦在山中，学诸经术，无所不博。……儒童者、释迦文佛是也。”揣译文本意当是言“博学童子”，著“儒”字者，犹《法言·君子》称“通天、地、人曰‘儒’”，无所不晓也。遂滋后来附会为孔门儒家之“儒”矣。

一五、掩饰矛盾的“二谛”

老、墨两家有两种不同的取法自然的观念。古来理论家往往能言而不能行。人事常有两面性，“真理”在掩饰矛盾中有“二谛”。

（《管锥编》436—438页，843页，1083—1086页；增订136页；手稿58页。）

《老子》一七章

充老子之道，虽欲法天地自然而不能得也，五千文之胜义至言亦无从有也。欲以浑沦之心，上师浑成之物，语之自相违牾而事之不可施行者也。韩非“解老”、“喻老”，而《六反》篇斥“学者不察当世之实事”，有曰：“老聃有言曰：‘知足不辱，知止不殆’，夫以殆辱之故而不求于足之外者，老聃也，今以为足民而可以治，是以民为皆如老聃也”；《忠孝》篇斥“烈士为恬淡之学而理恍惚

之言”，有曰:“事君养亲，不可以恬淡，……言论忠信 法 术，不可以恍惚；恍惚之学、恬淡之学，天下之惑术也。”岂非指无为清净之治，坐可言而起不可行欤？已操入室之戈矣。抑匪独老子为然也。哲人之高论玄微、大言汗漫，往往可惊四筵而不能践一步，言其行之所不能而行其言之所不许。«战国 策 • 赵策»二苏子谓秦王曰:“夫刑名之家皆曰：‘白马非马也’， 已 如白马实马，乃使有白马之为也”；«韩非子 • 外储说»左 上 曰：“儿说、宋人之善辩者也，持‘白马非马也’,服齐稷下之辩者。乘白马而过关，则顾白马之赋。故藉之虚词，则能胜一国，考实按形，不能谩于一人”；桓谭«新论»亦曰:“公孙龙谓‘白马非马’，人不能屈。后乘白马，无符传，欲出关，关吏不 听。 此虚言难以夺实也”(«全后汉文»卷一五)。虚言“非马”而不能“夺”实乘白马，可参观康德驳 “本体论证” 所谓一百元之概念终不如一元之实币能增财富也。休谟逞其博辩，于“因果”、“自我”等无不献疑,扫空而廓清之,顾曲终奏雅，乃曰:“吾既尽破世间法，空诸所有，孑然无依,悄然自伤,不知我何在抑何为我矣。吾乃进食，食毕博戏，与友人闲话，游息二、三小时后，重理吾业，遂觉吾持论之肃杀无温、牵强可笑也”。肯以躬行自破心匠，不打诳语，哲人所罕。若夫高睨大言，乃所谓蓄备两副哲学，一为索居之适，一供群居之便，亦所谓哲学家每如营建渠渠夏屋，却不能蚜蠓入处，而只以一把茅盖顶。莫里哀剧中一角色，外饰道貌而中蕴淫心，自白:“世间诸乐洵犯上天禁忌，然无事不可设法与彼苍通融”。宗教与神秘家言歧舌贰心，以为方便妙用，无异乎此尔。«庄子 • 齐物论»:“圣人和之以是 非 而休乎天钧，是之谓两行”,成玄英疏:“不离是非，而得无是非，

故谓之'两行'。"«华严经·离世间品»第三八之六:"能作如是权实双行法是佛业",即"依二谛","真谛"与"俗谛"如"一双孤雁掠地高飞，两个鸳鸯池边独立"(«翻译名义集·统论二谛篇»第六四，参观«魏书·释老志»、«华严疏钞悬谈»卷一六。«宗镜录»卷五论"权"、"实")。«淮南子·要略»:"故言道而不言事，则无以与世浮沉；言事而不言道，则无以与化游息。"以"与世浮沉"及"与化游息"兼行并用；魏晋以前古籍诠"两行"、"二谛"，似莫彰明于此者。«翻译名义集»喻"二谛"语亦即禅人话头。如«五灯会元»卷一二华严普孜章次:"故句中无意，意在句中。于斯明得，一双孤雁，扑地高飞；于斯未明，一对鸳鸯，池边独立。""二谛"、"两行"，一致同归。洞山良价云:"说取行不得底，行取说不得底"(«五灯会元»卷四寰中章次)，虽曰机锋，不啻供状。胡寅«斐然集»卷一七«寄秦会之»斥佛说"判心迹，二言行"，至以"中原板荡"归罪之，谈言微中，未可尽目为儒生门户迂见也。释慧皎«高僧传»卷五记道安曰:"不依国主，则法事难举"；海涅嘲中世纪基督教乃精神与物质之协议，前者居虚位，后者掌实权，一皇而一帝；亦殊途同归于"依二谛"而已。

«全三国文»卷四六

阮籍«大人先生传»。按欲兼屈之«远游»与庄之«逍遥»，曼衍而苦冗沓。阮、嵇齐名，论文阮似忝窃，当以诗挈长补短也。

"或遗大人先生书曰云云"。按即檃括«全三国文»卷五三伏

义«与阮嗣宗书»之旨。伏«书»讥阮言行不符:“乃谓生为劳役,而不能杀身以当论,谓财为秽累,而不能割赂以见讥”;卷四五阮«答伏义书»避而未对,徒以大言为遁词,此«传»托或遗书中,亦削去斯意。盖“两行”之说虽已标于«庄子·齐物论»,语约义隐,与释氏“二谛”合流交映,始得大章。阮氏尚未习闻释氏“行于非道,是为通道”、“不断不俱”等话头,藉口无词,因于伏之讥讪置之不理。不然,死心岂须“杀身”,心净无伤“财秽”,“两行”、“二谛”,开脱文饰,大放厥词矣。“且汝独不见夫虱之处于裈之中乎?深缝匿乎坏絮,自以为吉宅也。行不敢离缝隙,动不敢出裈裆,自以为得绳墨也。饥则啮人,自以为无穷食也。然炎斤火流,焦邑灭都,群虱死于裈中而不能出。汝君子之处区之内,亦何异夫虱之处裈中乎!悲夫!”按“斤”、当是“炘”之讹。此节历来传诵,盖集古而增新者。«庄子·徐无鬼»:“濡需者,豕虱是也。择疏鬣自以为广宫大囿;奎蹄曲隈、乳间股脚自以为安屋利处。不知屠者之一旦鼓臂,布草操烟火而已与豕俱焦也”;«论衡·本性»:“然则人生于天地也,犹鱼之于渊、虮虱之于人也”,«奇怪»:“人虽生于天,犹虮虱生于人也;人不好虮虱,天无故欲生于人”,又«变动»:“故人在天地之间,犹蚤虱之在衣裳之内、蝼蚁之在穴隙之中。”阮合庄与王而引申之,遂成一篇警策。«全汉文»卷三五刘向«别录»:“人民蚤虱众多,则地痒也”,«太平经»卷四五详言:“今子言人小小,所能为不能疾地。今大人躯长一丈、大十围,其齿有齲虫,小小不足道,合〔食?〕人齿,大疾当作之时,其人啼呼交,且齿久久为堕落悉尽。夫人比于天地大小,如此虫害人也。……今疥虫蚤虱小小,积众多,共食人;蛊毒

者杀人，疥虫蚤虱同使人烦懑，不得安坐，皆生疮疡。夫人大小比于地如此矣。宁晓解不？”(刘向《别录》又云：“凿山钻石，则见地痛也”，即《太平经》言凿井所谓：“穿凿地太深，皆为疮疡，或得地骨，或得地血”；洪迈《夷坚支志乙》卷五《顾六耆》写方隅禁神举身疮痏，窃油涂抹，正本此意)。使此节非后世加诬，而出原本《太平经》，则后汉时其喻已布于流俗矣。柳宗元《天说》(《全唐文》卷五八四)记韩愈语、张惠言《续柳子厚〈天说〉》(《茗柯文》初编)皆以人在天地间比于虫之寄生物体，正汉魏人遗绪也。西方取譬，亦复相肖，举文学中三例以概。十七世纪意大利哲学家作诗云：“世界及大地如一巨兽，举体完美无疵累，吾人如蛆蠹，聚生其腹中，正犹蚤虱蕃殖人身上而为害尔”。十七世纪法国小说家云：“世界偌大，人著其上如蚤虱然”；近世法国诗人篇什径呼人为“地虱”。“夫无贵则贱者不怨，无富则贫者不争，各足于身而不求也。”按阎若璩《潜邱札记》卷一谓杜甫《写怀》诗：“无贵贱不悲，无富贫亦足”，本此。“衣草木之皮，伏于岩石之下。”按刘叉《与孟东野》：“寒衣草木皮，饥饭葵藿根”，亦通草与木而言“皮”。“局大人微而勿复兮，扬云气而上陈。召大幽之玉女兮，接上王之美人。……合欢情而微授兮，先艳溢其若神”云云。按“先”当是“光”之讹；所道与张衡《思玄赋》、曹植《洛神赋》等中情事无异。“大人先生”超尘陟天，“仙化腾上”，乃亦未免俗情耶？皇甫湜《出世篇》：“生当为大丈夫，断羁罗，出泥涂。……上括天之门，直指帝所居。……旦旦狎玉皇，夜夜御天姝，当御者几人，百千为番宛宛舒。……下顾人间，溷粪蝇蛆”；即此意充之至尽而言之无怍耳。《日知录》卷二五考《湘君》，尝叹“甚矣人之好言色也”，举世俗于星

辰山水皆强加女名或妄配妻室为例。窃谓张衡“轶无形而上浮”，阮籍“扬云气而上陈”，一则“召”见“嫮眼蛾眉”，一则“召”见“华姿采色”，亦征“人之好言色”，夫“好言色”即好色耳。参观《太平广记》卷论《白石先生》。“朔风横厉白雪纷”云云。按此节以七言句极写冷冽之状，导杜甫、韩愈等《苦寒》诗先路，“海冻不流棉絮折”句尤奇，又即黄庭坚《赠柳闳》：“霜威能折绵，风力欲冰酒”之椎轮（参观龚颐正《芥隐笔记》）。然紧承此节曰：“寒侵热随害伤人”，复曰：“寒暑勿伤莫不惊”，却未以片语写炎蒸之苦，亦似粗疏；“莫”疑是“漠”之讹。

一六、噬啮嗑合相反相成

“噬”是《易》卦名。噬啮嗑合，咬也。这是矛盾的贴切而形象的比喻。古人还以铡喻相反相成，西方的辩证法论者，也有同样的说法。类似的矛盾的普遍性比比皆是。

（《管锥编》22—23页，568页，559—560页，902—904页，1217—1218页；手稿149（1）页。）

《周易正义·噬》

“噬、嗑，亨”；《注》：“噬、啮也，嗑、合也。凡物之不亲，由有间也；物之不齐，由有过也；有间与过，啮而合之，所以通也。”按此以噬嗑为相反相成之象。故《彖》曰：“颐中有物曰噬嗑，噬嗑而亨；刚柔分动而明，雷电合而章。”盖谓分而合，合而通：上齿之动也就下，下齿之动也向上，分出而反者也，齿决则合归而通矣。比拟亲切，所谓“近取诸身”也。古希腊赫拉

克利都斯首以辩证之正反相成喻为弓弦或琴丝之张；近世则有以剪刀及咬嚼为喻者，正同“噬嗑”之象。《太平御览》卷三六七引《燕书》：“烈祖尝从容问诸侍臣曰：‘夫口以下动，乃能制物，铁锧为用，亦噬嗑之意，而从上下何也？’申弼答曰：‘口之下动，上使下也；铁锧之用，上斩下也。’”锧即铡也，斤之与椹，以拒为迎，其理与剪之双刃相交正同。英国滑稽者尝谓夫妻反目如巨剪之分张，外人多事干预，必遭切割之苦；意大利语以两造争讼时之辩护师比于剪刀之双刃，彼攻此讦，而互不相伤，受损害者则当事人。亦皆拟议反而相成、分而有合耳。“噬”当与“睽”参观，睽者间隔也，噬者破间隔而通之也。

《焦氏易林·泰》

《节》：“龟厌河海，陆行不止，自令枯槁，失其都市，忧悔为咎，亦无及已。”按《益》之《震》同，“河”作“江”；《无妄》之《小畜》：“鳅虾去海，游于枯里；街巷迫狭，不得自在，南北四极，渴馁成疾”（《谦》之《明夷》略同），用意相似。取象即古诗所谓“枯鱼过河泣，何时悔复及”，而补出“厌”字，则“悔”字得以烘托。《太玄经·去》之初一：“去此灵渊，舍彼枯园”，情事殊肖，而《易林》物有主名，事具颠末，非同《太玄》之无序也。《后汉书·张衡传》衡答客嘲作《应间》，有云：“子睹木雕独飞，愍我垂翅故栖；吾感去鼍附鹍，悲尔先笑而后号咷也”；章怀注只言“鼍”即“虾蟆”，王先谦《集解》引沈钦韩释为“若使

附逐嗜腐鼠之鸱，必为所食”，亦属强解，仍未明“附逐”之故。等揣摩也，请对以臆可乎？窃疑当时或有俗传，谓虾蟆正如《易林》之龟及鳅虾厌居水中，亦欲舍去而旷观漫游，遂附鸱腾空，致陨身失命。桓宽《盐铁论·复古》篇：“燕雀离巢宇而有鹰隼之忧，坎井之鼃离其居而有蛇鼠之患，况翱翔千仞而游四海乎！”颇资参印。此类寓言，各国都有。佛典载鳖欲去湖，就食远方，乞鹤衔之飞行；一作二雁说龟迁地，衔树枝两端，命龟啮中间，携以高举远翔（《法苑珠林》卷五九引《杂譬喻经》、卷九九引《五分律》）；宋人“谚语”称鹳鹤作东道延蟹，使钳己足，随以上树杪危巢（郑清之《安晚堂诗集》卷一〇《再和糟蟛蜞送葑芷且答索饮语》诗自《跋》）。鳖、龟皆中途堕地。西方童话亦有蛙附雁南飞之事，谓蛙中途下堕池塘，幸不死，闷绝复苏，乃强颜饰说：“自天而降，一来观风问俗，逝将去此尔”；尤极嘲诙之致。张衡所指，殆相仿佛，故曰：“先笑而后号咷”，犹《易林》之龟“忧悔无及”也。姑妄言之。

《全汉文》卷二〇

枚乘《上书谏吴王》：“夫铢铢而称之，至石必差；寸寸而度之，至丈必过。石称丈量，径而寡失。”按《文选》李善注谓本《文子》，是也。《淮南子·泰族训》亦用此数语，复增“简丝数米，烦而不察”二句，以与“石称丈量”二句相对相成，词意圆足。枚乘语乍视若诲人勿烦琐苛细，而宜执简居要，即如《文

子»所谓:“事烦难治，法苛难行，多求难赡。”历来引用，亦作斯解。然乘虽袭«文子»语，而命意似不相蒙，观上下文可知也。乘此数句上承:“福生有基，祸生有胎。……泰山之溜穿石，单极之纰断干，……渐靡使之然也”；下启:“夫十围之木始生而蘖，足可搔而绝，手可擢而抓；据其未生，先其未形也。磨砻砥砺，不见其损，有时而尽；种树畜养不见其益，有时而大。”盖杜渐防微，知幾慎始，犹«金人铭»曰:“勿谓何伤，其祸将长；勿谓何害，其祸将大”或«三国志·蜀书·先主传»裴松之注引«遗诏»敕后主曰:“勉之，勉之！勿以恶小而为之，勿以善小而不为。”“铢称”、“寸度”云云介乎其间，则非谓不必苛察薄物细故，而正谓不可忽视薄物细故；“石”出“铢”累，“丈”由“寸”续，如«荀子·劝学»谓“跬步积以至千里，小流积以成江海”，亦养痈滋蔓之戒。然语意终觉乖张，与上下文不顺不贯，虽前后两节夹持推挽，仍崛强不肯和同从众。盖文富而律不严，铺比而未熨贴，于词徒生枝节，于理全无伦次。恐未可援“石称丈量”之喻，为之解嘲。«淮南子·说山训»:“视方寸于牛，不知其大于羊，总视其体，乃知其大相去之远”；窃谓单视“铢称”、“寸度”一节，不知其与上下文刺谬，总视三节，乃知其与他两节背道相去之远矣。“渐靡使然”，参观«老子»卷论第二章、«列子»卷论«天瑞»篇，即量增减能使质变化之理，心行常经第一条所谓积合同因能生异果者（das Prinzip der schöpferischen Resultanten），亦复相通。«文子»本意，可通诸谈艺，举隅也可。诗品文心，铢称寸量而见小忘大，其事甚多。皇甫湜«题浯溪石»论元结“可惋只在碎”，不如韩愈之“全而神”；魏泰«临汉隐居诗话»讥黄庭坚“方其拾玑羽，

往往失鹏鲸”；李东阳《怀麓堂诗话》恨李贺“有山节藻棁而无梁栋”；杨慎《升庵全集》卷五七嘲刘辰翁“如开剪裁罗缎铺客人，元不曾到苏、杭、南京机坊”；皆斯意也。约翰生尝谓观诗文有恃显微镜者，精细而不睹结构行布之全，有藉望远镜者，目穷千里而失之眉睫之前。诺伐利斯评莱辛曰：“目光过于锐利，遂无见于篇终之接混茫、物间之互掩映”；又即禅宗话头所云：“只为分明极，翻令所得迟”（《五灯会元》卷二〇教忠弥光又开善道谦章次；句出裴说《鹭鸶》诗，“只”字作“却”）。当世治文学老宿，或谓力求以放大镜与缩小镜并用平施，庶能真知灼见；或言诗文如景物然，谈艺有乘飞机下眺者，有踏实地逼视者，而叹两事之难兼。“铢铢而称，寸寸而度”，即持显微镜而槃姗勃窣，步步为行、察察为明是已。魏际瑞《魏伯子文集》卷二《示子》：“凡事不得大意，如随灯行路，只步尺寸之光，所过阡陌坊衢，瞢然不识，虽身历之，如未到也”，亦喻此。

《全晋文》卷一〇五

木华《海赋》。按远在郭璞《江赋》之上，即张融《海赋》亦无其伟丽；异曲而同工者，殆韩愈《南海神庙碑》乎？“犹尚呀呷，余波独涌”；参观《全后汉文》卷论班固《东都赋》，“呀呷”犹上文之“嘘喻百川”，亦即梅尧臣《青龙海上观潮》之“百川倒蹙水欲立，不久却回如鼻吸”，皆拟水势于口鼻之呼吸吞吐也。“将世之所收者常闻，所未名者若无”；下句殊具义理。世间事物多

有名而无实，人情每因名之既有而附会实之非无，遂孳慎思明辩者所谓“虚构存在”(fictitious entities)。然苟有实而尚“未名”，则虽有而“若无”；因无名号则不落言说，不落言说则难入思维，名言未得，心知莫施。故老子曰：“有名万物之母”；欧阳建《言尽意论》曰：“名不辩物，则鉴识不显”；西方博物学家（Linnaeus）亦曰：“倘不知名，即不辨物”，盖心知之需名，犹手工之需器（Outillage mental）也。尼采云：“人之常情，知名始能见物。有创见者亦每即能命名之人也”。与欧阳建语印发。木赋此句可以为例。“阳冰不冶，阴火潜然”；《文选》李善注：“言其阳则有不冶之冰，其阴则有潜然之火也。《晏子春秋》曰：‘阴冰凝，阳冰厚五寸’”；《选学胶言》卷七引《拾遗记》、《岭表录异》等释“阴火”。善注所引见《晏子春秋》内篇《杂》上，作“阴水厥”，《读书杂志》即据善注校正，且曰：“阴冰者，不见日之冰也；阳冰者，见日之冰也。”张穆《月斋文集》卷一《阳冰说》称善注“极分明，‘其’字指海也”，且曰：“俞君理初为穆校《文选》，拟二语于书眉曰：‘水北曰阳，南曰阴。’”张、俞说尤确切。木赋此八字实师司马相如《上林赋》：“其南则隆冬生长，涌水跃波。……其北则盛夏含冻裂地，涉冰揭河”，而加凝炼；郭璞《江赋》：“鸣石列于阳渚，浮磬肆乎阴滨”，亦指水南北言。

一七、兵书中辩证法的闪光

军事辩证法的智慧，对人们观察瞬息万变的社会、人事和思考中进行创造性思维，有极大的启发。本书作者拈出很多兵书中的有创见的观点，诸如：攻心为上，政治、外交、礼仪与军事的关系，兵刑同原论，兵不厌诈，察鸟料敌，治军以刑戳立威，对穷寇勿追的不同分析。至于先发制人和后发制人，更是中外战争史上经常交替使用的两条战略战术原则。对敌施行突然强大袭击，使之失去还手之力；或避敌锐气蓄盈待竭，使之入我彀中。先则用阳，阳中伏阴；后则用阴，阴中寓阳。运用阴阳之妙，根据主观因素客观条件，千变万化。当势均力敌时，以柔韧造成于我有利之变化，以一忍支百勇。兵法饱含生活竞争之哲理。

（《管锥编》313—314页，355—356页，352—353 页，204—206 页，285页，187—190页，580页，179页,192—194页,199—200页，860—862页；增订27页，31—32页。）

《史记·孙子吴起列传》

“孙膑以此名显天下，世传其《兵法》”；《考证》辑《通典》、《御览》等书所引孙膑《兵法》。按《御览》卷二八二引《战国策》载孙膑曰：“凡伐国之道，攻心为上”云云，今本《战国策》中未见，唯《韩策》三或谓郑王曰：“为名者攻其心，为实者攻其形；夫攻形不如越，而攻心不如吴”；乃言外交，非言军事。然理有可通；盖国之相与，交即攻守之以口舌而不以干戈者，所谓折冲樽俎也，亦可改易德国兵学家语谓政治及战争之变样继续也。《三国志·蜀书·马谡传》裴注引《襄阳记》谡告诸葛亮曰：“夫用兵之道，攻心为上，攻城为下”；《梁书·武帝纪》高祖曰：“夫用兵之道，攻心为上，攻城次之”；皆隐用孙膑语。《孙子·军争篇》：“将军可夺心”，杜预注引李靖曰：“攻者不攻其城，击其阵而已，必有攻其心之术焉”，实以孙膑语解孙武也。

《史记·卫将军骠骑列传》

“天子尝教之〔霍去病〕孙、吴兵法，对曰：‘顾方略何如耳，不至学古兵法’”。按高适《送浑将军出塞》：“李广从来先将士，卫青未肯学孙吴”；牵于对仗声调，遂强以霍去病事为

卫青事，《日知录》卷二一尝摘曹植、赵至、谢灵运、李白、杜甫等窜改典故，此亦其类。《廉颇、蔺相如列传》相如论赵括曰："王以名使括，若胶柱而鼓瑟耳！括徒能读其父书传，不知合变也"；"读书不知合变"即《赵世家》引谚曰："以书御者，不尽马之情。"《三国志·魏书·夏侯渊传》裴注引《世语》记渊子称儿戏好为军阵之事，父奇之使读《项羽传》及兵书，称不肯，曰："能则自为耳，安能学人！"；称十八岁即死，未克成器，顾其抱负则与霍去病相似。《北史·来护儿传》："行军用兵，特多谋算，每见兵法，曰：'此亦岂异人意也？'"。《宋史·岳飞传》飞"尤好《左氏春秋》、孙吴兵法"，喜"野战"，宗泽授以阵图，飞曰："阵而后战，兵家之常，运用之妙，存乎一心。"赵括学古法而墨守前规，霍去病不屑学古法而心兵意匠，来护儿我用我法而后征验于古法，岳飞既学古法而出奇通变不为所囿；造艺、治学皆有此四种性行，不特兵家者流为然也。岳飞好《左传》，当亦是为学兵法。《三国志·吴书·吕蒙传》裴注引《江表传》记孙权自言："至统事以来，省三史、诸家兵书，自以为大有所益"，因劝蒙："宜急读《孙子》、《六韬》、《左传》、《国语》及三史"；早以《左传》及《左氏外传》属"兵书"。《新五代史·敬翔传》梁太祖问："《春秋》所记何等事？"翔答："诸侯战争之事耳"，又问："其用兵之法，可以为吾用乎？"答："兵者、应变出奇以取胜，《春秋》古法不可以用于今"；观《旧五代史·敬翔传》末附注言其"应《三传》数举不第，发愤"投笔，则其对梁祖语、或犹存余愤，乃已噎而劝人废食欤？后世言兵者称述左氏不衰；明颜季亨《九十九筹》卷一〇《战律〈春秋〉》叹"《春秋》兵法之圣也"，即以孙、吴等兵法诠《左传》；陈禹谟撰《左氏兵略》；清魏禧《魏叔

子文集»卷二有«春秋战论»一〇首，谓“左氏之兵”为“谋三十有二”、“法二十有二”焉。梁章鉅«退厂随笔»卷一三尝标举古之“名将”而“精通«左氏传»者”，关羽、浑瑊、狄青等皆与其列。

«史记·李将军列传»

“见草中石，以为虎而射之，中石没镞，视之石也；因复更射之，终不能复入石矣。”按颇契事理。«列子·黄帝»记商丘开自高台下跃、入水火均无伤损，范氏之党以其为“有道”，叩之，开曰：“吾无道！……以子党之言皆实也，唯恐诚之之不至，行之之不及，不知形体之所措。利害之所存也，心一而已。物无迕者，如斯而已。今昉知子党之诞我，我内藏猜虑，外矜观听，追幸昔日之不焦溺，怛然内热，惕然震悸矣。水火岂复可近哉！”皆谓敢作能行或生于无知不思；犹患睡游或梦行症者睡时履险如夷，西语至取睡游以喻万无一失（mit schlafwandlerischer Sicherheit），而及其醒则畏谢不敏矣。刘馀«隋唐嘉话»卷中记唐太宗征辽，作飞梯临城，有人应募先登，城中矢射如雨，不少却。“英公指谓中书舍人许敬宗曰：‘此人岂不大健？’敬宗曰：‘健即大健，要是未解思量。’”正谓敢作为每出于不思索也。蒙田亦尝论勇决或由冥顽来，因述一意大利人言意人怯而西、德、瑞人勇，盖意人黠而三国人钝耳。泷川«考证»引何焯谓«吕氏春秋·精通»篇记射石为养由基事。«韩诗外传»卷六、«新序·杂事»四亦记楚熊渠子事；吴曾«能

改斋漫录»卷一一«类对»、戴埴«鼠璞·虎石·蛇杯»均以熊渠子与李广连类；刘昌诗«芦浦笔记»卷一则怪«能改斋漫录»未及李万岁事，万岁、李远字也。«周书·李远传»远见石于丛蒲中，以为伏兔，射之而中，镞入寸余，太祖赐书曰："昔李将军广亲有此事，公今复尔，可谓世载其德；虽熊渠之名，不能独擅其美"；«日知录»卷二五引之，谓其"二事并用"。

«左传»成公二年

"张侯曰：'此车一人殿之可以集事'"；«注»："殿，镇也。"按此本«诗·采菽»毛传。«史记»如«淮阴侯列传»曰："不为假王以镇之"，而如«张耳、陈余列传»曰："不王无以填之"；«汉书»韩信、耳、余两传皆作"填"，师古均注："填音竹刃反"，盖即"镇"也。他如«荆燕吴传»之"欲王同姓以填天下"，«杜周传»之"填抚四夷"等，师古注胥同，不具举。«汉书·张、陈、王、周传»陈平曰："外填抚四夷"，师古无注；周勃"击章邯车骑填"，师古注："殿之言填也，谓镇军后以捍敌。殿音丁见反。"移此释«左传»，庶音义兼备。

"邴夏曰：'射其御者，君子也。'公曰：'谓之君子而射之，非礼也'"；«注»："齐侯不知戎礼"；«正义»"僖二十二年«传»曰：'虽及胡耆，获则取之，明耻教战，求杀敌也'；宣二年«传»曰：'戎，昭果毅以听之之谓礼，杀敌为果，致果为毅。'是戎事以杀敌为礼。"按昭公二十一年，"华豹曰：'不狎鄙'，抽矢"；

«正义»:“此豹亦不达军之战礼也。”郑玄«箴膏肓»论宣公二年狂狡事亦讥其“临敌拘于小仁,忘在军之礼”。足见“礼”者非揖让节文,乃因事制宜之谓;故射仪则君子必争,戎礼则君子亦杀。昭公五年,女叔齐对晋侯曰:“鲁侯焉知礼!是仪也,不可谓礼”;二十五年,赵简子问揖让周旋之礼,子大叔对曰:“此仪也,非礼也。”合观愈明。德谚有曰:“战争之本旨较战争之方式为先”(Kriegsräson geht vor Kriegsmanier)。杀敌者战之本旨;三舍之退、一麋之献,以及下车免胄、执榼犒师,皆方式而已,戎仪也,非戎礼也。

«史记·律书»

“故教笞不可废于家,刑罚不可捐于国,诛伐不可偃于天下”;«考证»谓语本«吕氏春秋·荡兵»篇。按兵与刑乃一事之内外异用,其为暴力则同。故«商君书·修权»篇曰:“刑者武也”,又«画策»篇曰:“内行刀锯,外用甲兵。”«荀子·正论»篇以“武王伐有商诛纣”为“刑罚”之例。“刑罚”之施于天下者,即“诛伐”也;“诛伐”之施于家、国者,即“刑罚”也。«国语·鲁语»臧文仲曰:“大刑用甲兵,其次用斧钺;中刑用刀锯,其次用钻笮;薄刑用鞭扑。故大者陈之原野,小者致之市朝”;«晋语»六范文子曰:“君人者,刑其民成,而后振武于外。今吾司寇之刀锯日弊而斧钺不行,内犹有不刑,而况外乎?夫战,刑也;细无怨而大不过,而后可以武刑外之不服者。”«尉缭子·天官»

篇曰:“刑以伐之。”兵之与刑，二而一也。杜佑《通典》以兵制附刑后，盖本此意。杜牧《樊川文集》卷一〇《孙子注序》亦云:“兵者，刑也。刑者，政事也。为夫子之徒，实仲由、冉有之事也。不知自何代何人，分为二途，曰：文、武。”《周礼·司寇》:“三曰：刑乱国，用重典”，郑玄注:“‘乱国’，篡弑叛逆之国；‘用重典’者，以其化恶，伐灭之。”孙诒让《周礼正义》卷六六疏郑注曰:“谓兵刑同原，‘重典’即征伐之事”；复引吴廷华说谓郑注“与经义不符”。盖经言“内行之刀锯”,而注误为“外用之甲兵”也。然正缘习闻熟知“兵刑同原”，遂不察而混同作注耳。

《左传》僖公二十二年

“宋人既成列，楚人未既济。司马曰：‘彼众我寡，及其未既济也，请击之。’……既济而未成列，又以告。”按定公四年，夫概王亦曰:“半济而后可击也。”《吴子·料敌》篇亦云:“敌人远来，行列未定，可击；涉水半渡，可击。”《太平御览》卷二九一引《卫公兵法》言“敌有十五形可击”，其十曰“候济”，注:“半渡疾击。”

子鱼曰:“君未知战。”按《谷梁传》记此役，《集解》中范凯讥宋襄公“焉识大通之方、至道之术哉!”,杨士勋疏引《老子》“以正治国，以奇用兵”说之,正子鱼之意。《老子》谈兵,《文子·道德》申言:“以道王者德也，以兵王者亦德也”；然则不独“形名”为

"原于""道德"矣，亦歙九流者之谈助也。《史记·淮阴侯列传》记陈余不用李左车计，有云："成安君，儒者也，常称义兵不用诈谋奇计，广武君策不用"；余盖宋襄之枝胤。《韩非子·难》篇一记舅犯曰："战陈之间不厌诈伪。……不谓诈其民，谓诈其敌也"；《孙子》一书反复丁宁，如《计篇》："兵者、诡道也"，李筌注："兵不厌诈"，又《军争篇》："故兵以诈立。"古斯巴达名将（Lysander）闻俗人言用诈非英雄，应之曰："狮�generic不足，狐皮可续"，即勇所勿克者，当佐以黠耳。苏格拉底弟子撰野史，记皇子问克敌之道，其父教之曰："必多谋善诈，兼黠贼与剧盗之能"。西方旧说有"善诈"与"恶诈"之别（dolus bonus，dolus malus），用兵诡道与堂堂正正之勇力并行不倍，乃使诈之善者。故马基亚伟利曰："一切行为中，欺诈皆可憎鄙，然作战而欺诈则不失为可赞誉之佳事"。霍柏士至曰："暴力与诈谋乃作战时之两大美德"。非即狐狮相济、贼盗兼资之遗教耶？

《左传》庄公二十八年

"楚师夜遁。郑人将奔桐丘，谍告曰：'楚幕有乌'，乃止。"按襄公十八年，"齐师夜遁，师旷告晋侯曰：'乌乌之声乐，齐师其遁。'……叔向告晋侯曰：'城上有乌，齐师其遁。'"《孙子·行军篇》："鸟集者，虚也"；杜牧、陈皞、张预等注即引《左传》此二事。古罗马兵法亦谓鸟惊翔而不集者，下有伏也。

《左传》僖公二十七年

“子文治兵于睽，终朝而毕，不戮一人。子玉复治兵于艻，终日而毕，鞭七人，贯三人耳。”按下文紧接艻贾言子玉“刚而无礼”必败，刑僇立威，当亦“刚”很之征。然古来兵家言异乎是。太公《六韬·龙韬·将威》：“故杀一人而三军震者，杀之；赏一人而万人悦者，赏之”；《群书治要》卷三一引太公《阴谋》：“杀一人，千人惧者杀之；杀二人而万人惧者，杀之；杀三人，三军振者，杀之。……杀一以惩万，赏一而劝众。”《尉缭子·武议》：“凡诛者，所以明武也。杀一人而三军震者，杀之；杀一人而万人喜者，杀之。”《三国志·吴书·孙破虏传》记孙坚劝张温斩董卓曰：“古之名将，仗钺临众，未有不断斩以示威者也。是以穰苴斩庄贾，魏绛戮杨干。”《太平御览》卷二九六引《卫公兵法》：“古之善为将者，必能十卒而杀其三，次者十杀其一，三者威振于敌国，一者令行于三军。是知畏我者不畏敌，畏敌者不畏我”；通行本《唐太宗李卫公问对》无此节，而卷中有太宗曰：“严刑峻法，使人畏我而不畏敌，朕甚惑之”，又卫公曰：“臣顷讨突厥，总蕃汉之众，出塞千里，未尝戮一杨干，斩一庄贾，亦推赤诚，存至公而已矣”，则似对孙坚之言而发，当为艻贾所许矣。《尉缭子·兵令》篇下：“古之善用兵者，能杀卒之半，其次杀其十三，其下杀其十一；能杀其半者，威加海内，杀十三者，力加诸侯，杀十一者，令行士卒”；《卫公兵法》语

盖本此而申以“畏我者不畏敌”二句耳。“畏我不畏敌”之旨，可参观《商君书·去强》篇：“怯民使以刑必勇，勇民使以赏必死”；（《说民》篇略同）；《尉缭子·政权》篇：“夫民无两畏也，畏我侮敌，畏敌侮我”，又《重刑令》篇：“刑重则内畏，内畏则外坚矣”；《吕氏春秋·论威》篇：“其令强者其敌弱，其令信者其敌诎，先胜之于此，则必胜之于彼矣”；《隋书·杨素传》：“每将临寇，辄求人过失而斩之。……先令一二百人赴敌，陷阵则已，如不能陷阵而还者，无问多少，悉斩之。……将士股栗，有必死之心”；《全唐文》卷三二一李华《吊古战场文》：“法重心骇，威尊命贱”；宋祁《笔记》卷下：“父慈于籁，家有败子；将砺于铁，士乃忘躯。”欧洲古兵法亦记斯巴达名将谓士卒当畏帅甚于畏敌，古罗马练兵以此为金科玉律。意大利诗写摩尔兵攻城时，冒锋镝争先，然或出于勇而或出于畏，正此意，即商君所谓“怯民勇”、“勇民死”也。

《全上古三代文》卷五

孙武《兵法》：“山峻谷险，难以逾越，谓之穷寇。击之之法，伏卒隐庐，开其去道，示其去路；求生透出，必无斗志，因而击之，虽众必破。”按参观《左传》卷论宣公十二年。《孙子·军争》篇云：“归师勿遏，穷寇勿迫，围师必阙”，此文“开其去道”即“围”而“阙”也。曹操注《孙子》本节，亦曰：“所以示生路”，何延锡、张预两注均引曹仁语。夫仁语见《三国志·魏书·仁

传»，正为规谏曹操，劝操“围城必示之活门，开其生路。”是操不免纸上谈兵，及临阵厮杀，则忘却枪法矣。《唐太宗李卫公问对》每及操之《新书》，卷中论“作阵对敌必先立表”之非，有曰：“曹公骄而好胜，当时诸将奉《新书》者，莫敢攻其短”；想当然而理或然欤。《汉书·赵充国传》虏遁，充国徐驱，曰：“此穷寇不可迫也，缓之则不顾，急之则还致死”；《三国志·魏书·张郃传》裴松之注引《魏略》记郃亦谏司马懿曰：“军法：围城必开出路，归军勿追”；又《吴书·张纮传》裴注引《吴书》：“合肥城久不拔，纮进计曰：‘古之围城，开其一面，以疑众心。今围之甚密，攻之又急，诚惧并命戮力。……可小宽之，以观其变’”；《南史·张欣泰传》魏军退，假道，欣泰曰：“归师勿遏，古人畏之，死地兵不可轻也。”泰西古兵法言，不仅留路容敌之逃，并铺道便其遁。故波斯大军侵希腊，希腊兵主欲围迫以断其归路，老谋之士进曰：“万勿切断津梁，毋宁增桥以便虏酋之仓皇东遁耳”。西方遂有谚曰：“敌师若遁逃，为搭金银桥”，《堂·吉诃德》中即引之。又按《三国演义》写赤壁之战，黄盖苦肉计诈降，周瑜佯醉骗蒋干，皆使曹操堕术中；征之《三国志·吴书·周瑜传》，黄盖诈降而无苦肉计，蒋干作说客而无被骗事。《演义》所增诡计，中外古兵书皆尝举似。《孙子·用间》篇：“内间者，因其官人而信之”，何延锡注引李雄鞭扑泰见血，使谲罗尚，尚信之，即《演义》第四六回周瑜之挞黄盖；又：“反间，因其敌间而用之”，萧世诚注谓：“敌使人来候我，我佯不知而示以虚事”，即《演义》第四五回周瑜之赚蒋干，古罗马诗人（Ennius）断句所谓：“倘人将计以就计，则我得计正失计”。注《孙子》十家，曹操居首，而操于“五间”不著一语，瞠若无

睹，是未尝心领承教，宜《演义》写其为周瑜所弄矣！然操于孙子“围师必阙”之诫，固尝作注，而用兵时背弃不顾，则即为“五间”诠解，临事或亦忘却尔。宋时释子野语，谓仁宗朝“高丽遣使问魏武注《孙子》，三处要义无注”；廷臣不能对其故，欧阳修驰使庐山，请于僧居讷，讷教答曰：“机密之事不可以示人”（释志磐《佛祖统纪》卷四五）。未识“五间”亦在“三处”中不。

《左传》文公七年

赵宣子曰：“先人有夺人之心，军之善谋也。”按宣公十二年，孙叔曰：“进之！宁我薄人，无人薄我。军志曰：‘先人有夺人之心’，薄之也”；《逸周书·武称解》：“先胜后，疾胜迟”；《吕氏春秋·论威》：“凡兵欲急、疾、捷、先”；《史记·项羽本纪》项梁曰：“吾闻先即制人，后即为人所制”（《汉书·陈胜、项籍传》作“先发制人，后发制于人”）；《三国志·魏书·贾逵传》记曹休败绩，孙权遣兵断夹石，魏诸将不知所出，逵曰：“今疾进，出其不意，此所谓‘先人以夺其心’也”。然《左传》尚另明一意，即庄公十年记曹刿待齐师三鼓而后发是已。与曹刿印可者，如《管子·枢言》篇：“应适〔即‘敌’字〕莫如后”；《孙子·军争》篇：“以迂为直；以患为利。……后人发，先人至”，又《九地》篇：“是故始如处女，敌人开户，后如脱兔，敌不及拒”；《晋书·朱伺传》伺答杨珉曰：“两敌共对，惟当忍之；彼不能忍，我能忍，是以胜之耳”；苏洵《嘉祐集》卷二《权书》上《心

术»："一忍可以支百勇。"昭公二十一年，厨人濮曰："军志有之：先人有夺人之心，后人有待其衰"，则兼赅赵宣子与曹刿两意。《战国策·齐策》五苏秦说齐闵王曰："用兵而先天下者忧，后起者藉"，洋洋数十百言，足为后一意申论；《国语·越语》下范蠡论"善用兵者，后则用阴，先则用阳"一大节，又兼两意言之。运用之妙，应变异方，存乎其人矣。

十八、人生与自然

自然宇宙的一切秩序匀称，到底是否有目的而设，还是无情思而生，古往今来多少中外大哲学家、科学家都曾经苦苦探索思考过这个问题，至今仍然是西方宇宙学和宗教的一个热门话题。

（《管锥编》417—422页，470—473页，532—533页；手稿56页，64（2）页。）

《老子》五章

“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”；《注》：“物不具存，则不足以备载矣。地不为兽生刍而兽食刍，不为人生狗而人食狗。……圣人与天地合其德，以百姓比刍狗也。”按“刍狗”即《庄子·天运》篇之“已陈刍狗”，喻无所爱惜，苏辙《老子解》等早言之。王注望文曲解，而亦具至理，故严复

叹赏曰:“此四语括尽达尔文新理，至哉王辅嗣!”然严氏虽驰域外以观昭旷，未得环中而合肯綮，尚是浪为配当。王弼所明，非物竞之“新理”，乃辟陈言“目的论”(teleology)。«论衡·自然篇»首节驳“天生五谷以食人，生丝麻以衣人”，而其说未畅。«列子·说符篇»齐田氏叹曰:“天之于民厚矣! 生鱼鸟以为之用”; 鲍氏之子进曰:“不如君言。天地万物与我俱生,类也。……非相为而生之。……且蚊蚋之嗜肤，虎狼食肉，非天本为蚊蚋生人、虎狼生肉者哉!” 即王注之意。西人如亚理士多德曰:“苟物不虚生者，则天生禽兽，端为人故”(Now if nature makes…nothing in vain, the inference must be that she has made all animals for the sake of man)。后人称天地仁而爱人，万物之生皆为供人利便(ut omnia naturalia tanquam ad usum ut media considerent)；如大海所以资人之食有鱼而调味有盐也，瓜形圆所以便阖家团坐而啖也，豚生多子正为供庖厨也，鼻耸人面正为戴眼镜也，可入笑林。古罗马哲人早斥庸俗陋见谬以天之生物拟于人之制器，倒果为因，乃举五官四肢为例而断言曰:“有体可资用，非为用而生体”(omnia perversa praepostera sunt ratione, /nil ideo puoniam natumst in corpore ut uti/possemus, sed quod natumst id procreat usum)；要言不烦，名论不刊。培根谓格物而持目的论，直是无理取闹，徒乱人意(Final causes in physics are impertinent)；斯宾诺莎讥此论强以人欲之私为物理之正(causa autem, quae finalis dicitur, nihil est praepter ipsum humanum appetitum);伏尔泰小说、海涅诗什亦加嘲讽。脱严氏不曰“达尔文新论”而曰“培根、

斯宾诺莎古训”，则近是矣。

王弼解“刍狗”，虽乖原喻，未大违“不仁”之旨。“不仁”有两，不可不辨。一如《论语·阳货》之“予之不仁也”或《孟子·离娄》之“不仁暴其民”，凉薄或凶残也。二如《素问·痹论》第四三之“不痛不仁”或《广韵·三十五祃》之“傻俶、不仁也”，麻木或痴顽也。前者忍心，后者无知。“天地不仁”盖属后义，如虚舟之触，飘瓦之堕，虽灭顶破额，而行所无事，出非有意。杜甫《新安吏》云：“眼枯即见骨，天地终无情”，解老之浑成语也。《荀子·天论》谓“天行有常，不为尧存，不为桀亡”；《论衡·感类篇》、《雷虚篇》等都言天无“喜怒”；韩愈《孟东野失子》诗：“天曰‘天地人，由来不相关’”，又《与崔群书》：“不知造物者意竟何如，无乃所好恶与人异心哉？又不知无乃都不省记，任其死生寿夭耶？”均资参印。故刍狗万物，乃天地无心而“不相关”、“不省记”，非天地忍心“异心”而不悯惜。王弼注：“天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也”；刘峻《辩命论》：“夫道生万物则谓之道，生而无主，谓之自然。……生之无亭毒之心，死之岂虔刘之志”，明邕可移作王注之疏焉。西人有云：“大自然既生万物以利人，而又使人劳苦疾痛，不识其为慈亲欤？抑狠毒之后母欤？”；又或云：“就孕育而言，自然乃人之亲母，顾就愿欲而言，自然则人之后母耳”。则怨天地“不仁”，而责其包藏祸心，是“不仁”之第一义。一美学家（F.Th.Vischer）撰小说，甚诙诡，言世间无生之器物，即如眼镜、钟表、衣钮、纸笔等日用具，莫不与人恶作剧，然初无成心，亦非蓄意，盖自然鬼黠作恶而天真无辜。亦怨天地“不仁”，而谅其不怀叵测，是“不仁”之第二义。严氏所服膺诵说

之约翰·穆勒尝著《宗教三论》，详阐自然之行乎其素，夷然不屑人世所谓慈悲与公道，于第二义发挥几无余蕴，亦即王弼注意，严氏似未之读也。别见《全唐文》卷论柳宗元《天说》。

王弼注谓"圣人与天地合其德"，即言其师法天地。《邓析子·无厚篇》："天于人无厚也，君于民无厚也"；"无厚"亦即"不仁"。"圣人"以天地为仪型，五千言中大书不一书。天地不仁，故圣人亦不仁，犹第七章言天地"不自生"，圣人"是以"亦"外其身"也。然天地无心，其不仁也，"任"或"不相关"而已。圣人虽"圣"，亦"人"也；人有心也，其不仁也，或由麻木，而多出残贼，以凶暴为乐。人与天地合德者，克去有心以成无心，消除有情而至"终无情"，悉化残贼，全归麻木。其受苦也，常人以为不可堪，其施暴也，常人以为何乃忍，而圣人均泰然若素，无动于中焉。斯多噶哲学家之"无感受"（参观《周易》卷论《系辞》之二），基督教神秘宗之"圣漠然"，与老子之"圣人不仁"，境地连类。苏伟东《罗马十二帝传》第四卷第二九节即记一暴君淫威虐政，不惜人言，自夸具有斯多噶派所谓"无感受"之美德，以饰其"不知愧怍。"借曰能臻其境，乃刻意矫揉，尽心涵养，拂逆本性，庶几万一。正如一〇章称"玄德"曰："专气致柔，能婴儿乎？"（参观《庄子·庚桑楚》论"卫生之经"在乎"能儿子"，《吕氏春秋·具备》论"三月婴儿"之"合于精，通于天"），盖为成人说法。婴儿固"能"之而不足称"玄德"；"玄德"者，反成人之道以学婴儿之所不学而自能也。《大般涅槃经·婴儿行品》第九谓"如来亦尔"；《五灯会元》卷石室善道云："十六行中，婴儿为最；哆哆和和时喻学道之人离分别取舍心故。赞叹婴儿，可况喻取之；若谓婴儿是道。今时人错会。"婴儿之非即"玄德"，

正如婴儿之非即是“道”。人而得与天地合德，成人而能婴儿，皆“逆”也，六五章论“玄德”所谓“反乃至大顺”，后世神仙家言所谓“顺之即凡，逆之即圣”（张伯端《悟真篇》卷中《七言绝句六十四首》第一一首朱元育注；参观郑善夫《少谷全集》卷一八《与可墨竹卷跋》、李光地《榕村语录》续编卷六论《参同契》）。在天地为自然，在人为极不自然；在婴儿不学而能，在成人勉学而难能。老子所谓“圣”者，尽人之能事以效天地之行所无事耳。《庄子·大宗师》曰：“庸讵知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？”；前语若谓圣人师法天地为多事。后语若谓凡夫不师法天地得便宜，机圆语活，拈起放下，道家中庄生所独也。

求“合”乎天地“不仁”之“德”，以立身接物，强梁者必惨酷而无慈悯，柔巽者必脂韦而无羞耻。黄老道德入世而为韩非之刑名苛察，基督教神秘主义致用而为约瑟甫神父之权谋阴贼，岂尽末流之变本忘源哉？或复非迹无以显本尔。《史记·韩非传》早曰：“其极惨礉少恩，皆原于道德之意”；《三国志·魏书·钟会传》：“于会家得书二十篇，名曰《道论》，而实刑名家也”，亦堪隅举焉。

曰“天地不仁”，明事之实然，格物之理也。曰“圣人不仁”，示人所宜然，治心之教也。前者百世之公言，后者一家之私说。至于人与天地合德而成圣，则事愿或相违，心力每不副，仰高钻坚，画虎刻鹄，宜然者又未必果然。此不可不熟察而分别言之也。

“用之不勤”；《注》：“王弼曰：‘无物不成而不劳也。’”按见《老子》六章；五二章：“终身不勤”，王弼注：“无事永逸”，可相发明。《国语·楚语》上范无宇曰：“大能掉小，故变而不勤”，韦昭注：“变、动也，勤、劳也”；《易·系辞》：“乾以易知，坤以简能”。韩康伯注：“不为而善始，不劳而善成。”二节足释此句之词意。《淮南子·原道训》：“纤微而不可勤”，高诱注：“勤、尽也”，而下文：“布施而不既，用之而不勤”，高诱注：“既、尽也，勤、劳也。”一篇之内，若相违异，殊见注者之非率尔漫与。盖“既”既训“尽”，“勤”复训“徵”，修词之余食赘行也；且质体之耗则曰“尽”，运用之疲则曰“劳”，二义相成，而明体示用，言各有宜。《礼记·乐记》：“征乱则哀，其事勤，羽乱则危，其财匮”；“事”曰“勤”、劳也，言作用也，“财”曰“匮”、尽也，言积体也。《本经训》：“取焉而不损，酌焉而不竭”，高诱注：“损、减也，竭、尽也。”“既”与“勤”体用异词，此则数量异词，“损”之与“竭”皆减少也、而程度别矣。《北堂书钞》卷六五引刘桢《鲁都赋》：“挹之不损，取之不动”，“动”字必“勤”之讹，又属“竭、尽”之义，盖亦与“损”对照以示比量也。训诂须兼顾词章、义理，此其一例。英诗人托为大自然语云：“吾无几微用力之容”，即“不劳”之“不勤”耳。

“生者不能不生，化者不能不化。”按《全唐文》卷五一九梁

肃«〈神仙传〉论»:“夫人之生，与万物同，……生死相沿，未始有极。……列御寇谓：‘生者不能不死，死者不能不化’，盖谓此也。彼仙人之徒方窃窃然化金以为丹，炼气以存身，觊千百年居于六合之内。……号为道流，不亦大可哀乎!”盖误忆«列子»语也，然忘言而颇得意；梁氏奉释氏天台宗，其外生死之旨固宜与庄、列有契耳。

“故生物者不生，化物者不化”；«注»:“«庄子»亦有此言，向秀注”云云。按«庄子»佚文，«困学纪闻»卷一一翁元圻注已辑补。

“万物皆出于机，皆入于机”云云；«注»:“生于此者，或死于彼，死于彼者，或生于此，而形生之主未尝暨无。是以圣人知生不常存，死不永灭，一气之变，所适万形。”按«列子»此节取«庄子·至乐»结尾铺张增饰，郭象注云:“此言一气而万形，有变化而无死生也。”张湛注袭郭象语，复用«列子»本篇下文林类节之“故死于是者，安知不生于彼”，及«杨朱»篇之“知生之暂来，知死之暂往”。移花接木，而托梁易柱，阴以«庄子»之变化牵合释氏之轮回，正如«弘明集»卷五以桓谭“薪火之譬”牵合释氏神不灭之教也。虽乖«庄子»原意，却得«列子»用心。«庄子·知北游»:“生也死之徒，死也生之始。……臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐，故曰通天下一气耳”；未尝不可资深文附会，作轮回说之张本，郭、张两注中“一气”二字即自此出。故«列子»实每骎骎已入乎释，而貌犹依依未离乎道，窃取而若袖手，逸出而似裹足，洵工于阴阳向背者，亦依托之雄哉！陈沣«东塾读书记»卷一二论“列子乃中国之佛”，又引钱大昕«养新录»、洪亮吉«晓读书斋初录»皆谓轮回说出«列子»；不知王应

奎《柳南随笔》卷一论林类节早曰："则知轮回之说，自佛氏未入中国以前，固已开其端矣。"《列子》本篇以此节遥为林类语先容，以"出机入机"暗为轮回假道；张湛此节注预露其隐，倾筐篋而揭葫芦，后文林类语下乃反无注，闪尸藏头，处士殆得黄祖腹中意耶？《荀子·正名》："状变而实无别而为异者，谓之'化'，有化而无别，谓之'一实'"；杨倞注："化者，改旧形之名，若田鼠化为鴽之类。"《庄子·至乐》所举"乌足之根为蛎蠙、叶为胡蝶"等等，实不外其事。盖状变形改之"化"，是处即有，夫人尽喈。自蛹成蛾，卵成鸟，以至"腐草为萤"、"老篚为雀"，流俗之所共谈，初无待儒家、道家之深识创见；且佥就形论形，亦未尝思出其位，傍及于形与神之离合也。生死轮回之于形气变化，弥近似而易乱真。变化只言形不常存，轮回则主神不终灭；变化知有形一端而已，轮回则剖形神为两橛，形体可更而昭灵不昧、元神无改。《太平广记》卷三八七《圆观》（出《甘泽谣》）载牧竖歌竹枝词云："三生石上旧精魂，赏月吟风不要论；惭愧情人远相访，此身虽异性长存"；轮回之旨尽于一、四两句中矣。《国语·晋语》九赵简子叹曰："雀入于海为蛤，雉入于淮为蜃，黿鼉鱼鳖莫不能化；唯人不能，哀夫！"；郭璞生当玄风大扇之世，赋《游仙诗》，向往于"漆园傲吏"，乃使赵简子事曰："淮海变微禽，吾生独不化！"具征璞于《庄子》之"出机入机"未作轮回解，而于《列子》之"出机入机"又未尝知闻也。《太平广记》卷一〇一《韦氏子》（出《续玄怪录》）记相里氏子泣语其妻曰："洪炉变化，物固有之。雀为蛤，蛇为雉，雉为鸽，鸠为鹰，田鼠为鴽，腐草为萤，人为虎、为猿、为鱼、为鳖之类，史传不绝。〔君委形之后，神化〕为乌，岂敢深讶！"；则已以赵

简子所言形体变化与佛教所言转世轮回通为一谈，犹«庄子·至乐»之旨淆于«列子·天瑞»之旨耳。

«列子·说符»

“齐田氏祖于庭，食客千人，中坐有献鱼雁者”云云。按参观«老子»卷论五章。«列子»此事全本«孔丛子»附孔臧所撰«连丛»卷下：“季彦见刘公，客适有献鱼者，公熟视鱼，叹曰：‘厚哉天之于人也！生五谷以为食，育鸟兽以为之肴。’众坐佥曰：‘诚如明公之教也！’季彦曰：‘贱子愚意窃与众君子不同。万物之生，各禀天地，未必为人，人徒以知，得而食焉。……伏羲始尝草木可食者，一日而遇七十二毒，然后五谷乃形，非天本为人生之也。故蚊蚋食人，蚯蚓食土，非天故为蚊蚋生人、蚓虫生地也。……’公良久曰：‘辩哉！’”«太平御览»卷四六四引王琰«童子传»记孔林年十岁对鲁相刘公语同，“鱼”作“雁”。桓谭«新论·祛蔽»篇记与刘伯玉辩，刘曰：“天生杀人药，必有生人药也”；答曰：“钩吻不与人相宜，故食则死，非为杀人生也。譬若巴豆毒鱼，礜石贼鼠，桂害獶，杏核杀猪，天非故为作也。”«孔丛子»、«列子»言养生之物，«新论»言杀生之物；两义相成，如函得盖。屠隆«鸿苞集»卷二九«戒杀文示诸子»云：“迷人不知，乃藉口天生万物本以资人食养。嗟乎！如虎狼遇人则食，天岂以万物之命供人，乃又以人之命供虎狼耶！”虞淳熙«虞德园先生集»卷二〇«〈天主实义〉杀生辨»云：“若曰‘天生肉

食海物以养人'，将曰'天生人以养毒虫毒兽'乎？彼非人不饱，犹人非物不饱也"；洪亮吉《卷施阁文甲集》卷一《意言·百物篇》驳"天生百物专以养人"之说尤详，然非助释氏张目，而阴申《论衡·自然篇》之绪，亦即《老子》五章王弼注之意也。王弢《蘅华馆诗录》卷二《记李壬叔所述语》云："佛氏戒杀生，西儒尤斥绝。昔有艾约瑟，谈佛喜辟佛；偶诣国清寺，与僧成面折。两争未得平，僧笑其词拙：'猛虎居深山，搏人以为活；天生人于世，岂亦为彼设？虎意或如斯，子言殊未必！"艾君置不言，颊赪词已竭。李七归述之，使我解纠结。"则与屠氏皆助释氏张目，而持论如拾鲍氏之子唾余。《列子》此节似亦潜袭儒书以阴申佛教，孔臧之于异端，不啻赍盗粮矣！晋、宋以还，道士剽掠释典，造作《化胡》、《西升》等《经》，鄙恶可笑，钝贼无意智，更下于《天瑞》篇之向氏为盗。若夫空空妙手，窜取佛说，声色不动，踪踪难寻，自有《列子》在。盖拟议以成变化，异乎捋扯割裂，能脱胎换骨，不粘皮带骨。故自宋至清，谈者只以为释典与《列子》暗合，或反疑释典攘窃《列子》，真类《南齐书·高逸传》载顾欢《夷夏论》所嘲："是吕尚盗陈恒之齐，刘季窃王莽之汉也！"盗而能使听讼者反坐主人，《荀子·非十二子》所谓"贼而神"，《法言·渊骞》所谓"穿窬之雄"，《列子》有焉。《天瑞》篇之囤氏为盗，殆如夫子自道矣。

一九、人与天：有情无情和有为无为

天不与人同忧，因为它是没有情感的。规律是没有意志目的，但却是有轨迹可寻的。人类中的优秀人物都是有意志、动机和行动的，他们能够法天体道契合自然，但却心如木石。然而说天无情它却下济众生；说天有情却天人悬绝祈祷落空，于是用“道是无情却有情”以弥补之。

（《管锥编》42—43页。）

《周易正义·系辞（二）》

《系辞》上：“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧”；《注》：“万物由之以化。……圣人虽体道以为用，未能至无以为体，故顺通天下，则有经营之迹也”；《正义》“道之功用，能鼓动万物，使之化育。……道则无心无迹，圣人则无心有迹。……

内则虽是无心，外则有经营之迹，则有忧也。”按《文选》左思《魏都赋》：“匪同忧于有圣”，李善注引王弼《周易》注云：“乾坤简易是常，无偏于生养，无择于人物，不能委曲与圣人同此忧也”（张云璈《选学胶言》卷四谓当是王肃注，李误作王弼），视韩康伯此注较明白，而与《老子》“天地不仁”句王弼注相发，参观《老子》卷论第五章。然韩注无语疵，孔疏则词欠圆明，当云：道无心而有迹，圣人则有心亦有迹，盖道化育而不经营故也。《系辞》本节上文曰：“显诸神”，下文曰：“见乃谓之象，形乃谓之器”，岂非道有迹乎？圣人有心故忧，道无心则不忧矣。扬雄《法言·问道》：“吾于天与，见无为之为矣。或问：雕刻众形者匪天与？曰：以其不雕刻也。”扬雄虽自言此乃取老子之说，而语更爽利，可作无心有迹之确解。《三国志·魏书·钟会传》裴注引何劭《王弼传》记“何晏以为圣人无喜怒哀乐，弼与不同”；《世说新语·伤逝》亦记王衍曰：“圣人忘情。”意谓“圣人”既法天体道，过化存神，则自能如天若道之“无心”而“不忧”。与古希腊哲人言有道之士契合自然，心如木石，无喜怒哀乐之情者，无以异也。

《明道语录》：“圣人人也，故不能无忧。天则不为尧存，不为桀亡者也”；《伊川语录》：“‘鼓舞万物，不与圣人同忧’，此天与人异处，圣人有不能为天之所为处。”二程阐发《易》语，即斯宾诺莎所谓“上帝无情感”，不忧不喜，不爱不憎也。然上帝无情，则天人悬绝，祷祀唐捐；而上帝有情，又下跻众生，无以高异。于是谈者弥缝补苴以求两全，或谓其“道是无情却有情”，或谓其哀乐而无动于中。引而申之，倘亦与人同忧而不愁苦者欤？以南辕北辙之背为东食西宿之兼者欤？参观《全晋文》卷论何劭《王弼传》。

二〇、自然与社会的恍惚形态

——对未萌隐兆的敏感和预见

“幾”，先秦之后亦作“机”字解用。即事物的隐微、迹兆的初露与未露。也是《老子》中讲的无状之状，无物之象。形未动，意先骋，引而不发，聚力作势。自然与社会的惚恍形态，为文学造就幻想、朦胧美。

（《管锥编》44—46页，432—433页。）

《周易正义·系辞（三）》

《系辞》上：“易、圣人之所以极深而研幾也”；《注》：“极未形之理则曰‘深’，适动微之会则曰‘幾’”；《正义》：“‘幾’者，离无入有，是最初之微。”按《系辞》下：“知幾其神乎！幾者，动之微、吉之先见者也”；《注》：“幾者，去无入有。理而无形，不可以名寻，不可以形睹者也。……唯神也，……故能朗然玄照，鉴

于未形也。合抱之木，起于毫末，吉凶之彰，始于微兆”；《正义》：“‘幾’、微也。……事物初动之时，其理未著，唯纤微而已。若其已著之后，则心事显露，不得为幾；若未动之前，又寂然顿无，兼亦不得称幾也。幾是离无入有，在有无之际。”二疏合观，“幾”义益明。《老子》第一四章：“视之不见名曰夷”，“夷”一作“幾”，范应元《道德经古本集注》引唐傅奕云：“幾者、幽而无象也”；只言其“无”而“不见”，未言其“有”而“可知”，文理不如孔疏之密察周赅。张载《正蒙·坤化》篇：“幾者、象见而未形也”，则得之矣。韩康伯注实节取《老子》第六四章：“其安易持，其未兆易谋，其脆易破，其微易散，为之于未有，治之于未乱。合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下”；即《鬼谷子·抵巇》篇所言“抵巇之理”：“巇始有朕，可抵而塞”，“圣人见萌芽巇罅，则抵之以法”。周君振甫谓韩注多语病；既曰“去无入有”，是“有”形也，何曰“鉴于未形”——“毫末”岂非“有形”乎？不特此也，树木之长大，其“动”不著，非若飞走陟降之类，触目会心。且萌芽毫末渐至于拱把合抱，假以为例，似与亚理士多德以来所称“潜能”或“潜力”易相混淆。潜能者，能然而尚未然；幾者，已动而似未动，故曰“动之微”，《鬼谷子·揣》篇命之曰“幾之势”。“知幾”非无巴鼻之猜度，乃有朕兆而推断，特其朕兆尚微而未著，常情遂忽而不睹；能察事象之微，识寻常所忽，斯所以为“神”。譬如地震或天变伊始，禽虫失常变态而人蒙昧不省；盖灾之“初动”，于禽虫已为“显露”，于人犹属“纤微”，故禽虫无愧先觉，而人则不知“幾”焉。然禽虫何故变态，人固不得而知，禽虫作诸变态，人自可得而见；苟博物深思，于他人不注目经心之禽虫变态，因微知

著，揣识灾异之端倪，则“知幾”之“神”矣。“动之微”者，虽已动而尚难见、不易知，是以见之者罕、知之者稀也。请借诗人佳句，更端以说可乎？杜诗«阆山歌»：“松浮欲尽不尽云，江动将崩未崩石”；石之将崩已著，特尚未崩耳，不得为“幾”也。韩诗«雉带箭»：“将军欲以巧胜人，盘马弯弓惜不发”；情状似«管子·小问»桓公北伐孤竹，途中见神人，“阗然止，瞠然视，援弓将射，引而未敢发也”，或«孟子·尽心»之“引而不发，跃如也”，与米凯郎吉罗论雕塑人物，必选其“郁怒”之态，聚力作势，一触即发，理无二致。顾箭在弦上，发之势昭然，则发之动当然，亦不得为“幾”也。白诗«魏王堤»：“何处未春先有思，柳条无力魏王堤”，庶幾见春之“幾”者；苏诗«高郵陈直躬处士画雁»：“野雁见人时，未动意先改”，又«次韵赵景贶春思»：“春风如系马，未动意先骋”，曰“先改”、“先骋”，虽曰“未动”，亦已谓之“动”矣。曾幾«茶山集»卷三«探梅»：“雪含欲下不下意，梅作将开未开色”；句法拟杜，“意”字同苏，而复以“含”、“欲”字阐之，幾堪为知“幾”者。程俱«北山小集»卷一六«贺方回画笥有龚高画二。其一戴胜，殆非笔墨所成；其一鼠鼠尤妙，形态曲尽，有贪而畏人之意。各题数语其上» 第二首：“有惕其中，而志逐逐；何以占之？机见于目”；“志逐逐”犹言“意骋”、“意改”，末句用«阴符经»下篇：“心生于物，死于物，机在目”，“机”即“幾”，“逐逐”之动尚未着于鼠体，而“逐逐”之志，已动乎中而形乎外，“见于目”焉。斯可以诠“动微”、“在有无际”也。骆宾王«代李敬业传檄天下文»曰：“坐昧先幾之兆”，后世竿牍谀人，亦每曰：“烛照幾先”，皆误以“知幾”为先知。«韩非子·解老»曰：“先物行、先理动之谓前识；

前识者，无缘而妄意度耳”；“先幾”是在“幾”之先，即尚“无缘”；“知”幾则已有“幾”可知，非“无缘妄度”也。《南史》卷三四《周弘正传》王僧辩曰：“弘正智不后机，体能济胜”，又曰：“吾固知王僧达非后机者”；则未失《易》意，有“幾”即见，非前识亦非后觉也。

二一、人的思维路径的殊异和指归

——心同理同根源于物同理同

思辨的偶然，各人不一；然而思辨的当然却能殊途同归。这个当然，基于事物的必然。

（《管锥编》49—50页。）

《周易正义·系辞（六）》

《系辞》下："子曰：'天下何思何虑；天下同归而殊涂，一致而百虑'"；《注》："苟识其要，不在博求，一以贯之，不虑而尽矣。"按《史记·自序》论六家要指，引《易大传》云云，意谓不谋而合。康伯此注，则非其意，乃谓执简驭繁，似《龟策列传》所云："人各自安，化分为百室，道散而无垠，故推归之至微"；亦班固《幽通赋》所云："道混成而自然兮，术同原而分流。"思虑各殊，指归同一，《系辞》语可以陆九渊语释之。《象山全集》卷

二二«杂说»:“千万世之前有圣人出焉，同此心，同此理也；千万世之后，有圣人出焉，同此心，同此理也；东、南、西、北海有圣人出焉，同此心，同此理也。”九渊之说，即«乐纬稽耀嘉»所谓:“圣人虽生异世，其心意同如一也”(«玉函山房辑佚书»卷五四)，而推宙以及宇耳；然仍偏而未匝，当以刘安、列御寇语辅之。«淮南子·脩务训»:“若夫水之用舟，沙之用鸠，泥之用辅，山之用蔂，夏渎而冬陂，因高为田，因下为池，此非吾所谓为之。圣人之从事也，殊体而合于理，其所由异路而同归”；«列子·汤问»篇:“九土所资，或农或商，或田或渔，如冬裘夏葛，水舟陆车，默而得之，性而成之”，张湛注:“夫方土所资，自然而能，故吴越之用舟，燕朔之乘马，得之于水陆之宜，不假学于贤智。慎到曰:‘治水者茨防决塞，虽在夷貊，相似如一，学之于水，不学之于禹也’”。心同理同，正缘物同理同;水性如一,故治水者之心思亦若合符契。«文子·自然»:“循理而举事，因资而成功，惟自然之势。……夫水用舟，沙用毬，泥用锸，山用樏，夏渎、冬陂，因高为山，因下为池，非吾所为也”;亦此意，而言之不如二子之明且清矣。思辩之当然，出于事物之必然，物格知至，斯所以百虑一致、殊途同归耳。斯宾诺莎论思想之伦次、系连与事物之伦次、系连相符，维果言思想之伦次当依随事物之伦次，皆言心之同然，本乎理之当然，而理之当然,本乎物之必然,亦即合乎物之本然也。

二二、祸福相倚相伏

——高峰桑田谷升为陵的转化契机

虽然《易》和《老子》都阐发这一辩证规律，然并非他们的一家之言，这可以说是人生之中的一个普遍感受。美丑、利害、祸福犹孪生姊妹然。

（《管锥编》52—53页，461—463页，844页，884—886页；手稿103页。）

《周易正义·系辞（九）》

《系辞》下："危者使平，易者使倾"；《注》："易，慢易也。"按《系辞》上："子曰：'危者安其位者也，亡者保其存者也，乱者有其治者也'"；《系辞》下："尺蠖之屈，以求信也；龙蛇之蛰，以存身也"；谦卦："彖曰：天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神祸盈而福谦，人道恶盈而好谦。"此《老子》重言不惮[illegible]者也，如

九章:“持而盈之,不如其已; 揣而梲之,不可长保”;十五章:“保此道者不能盈”;二二章:“曲则全,枉则直,洼则盈, 敝则新”;四二章:“故物或损之而益,或益之而损”;五八章:“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏”; 七七章:“天之道其犹张弓与! 高者抑之,下者举之,有余者损之, 不足者补之。天之道, 损有余而补不足。”《文子·十守》云:“天之道抑高而举下, 损有余, 补不足, ……强梁者死,满足者亡。”《越绝书·计倪篇》云:“进有退之义,存有亡之几,得有丧之理。”贾谊《鹏鸟赋》所谓“忧喜齐门,吉凶同穴”,并历举古事以明其纠缠回转。班固《幽通赋》所援“变化”“倚伏”之例更多。希腊古文学中好咏叹“造化嘲弄”、“鬼神忌盈”、“报应”,仅着眼于“易者使倾”、“福兮祸伏”、“损有余”;扬雄《解嘲》所谓:“炎炎者灭,隆隆者绝,高明之家,鬼瞰其室。”古希腊哲人曰:“神功天运乃抑高明使之卑,举卑下使之高”;《旧约全书》亦言:“谷升为陵, 山夷为壤”;庶与《易》、《老》相参。近世爱麦生有《补损》一文, 尤畅述正反相成、盈缺相生之旨, 惜多游词, 肿不益肥也。

《老子》五八章

“祸兮, 福之所倚; 福兮, 祸之所伏。”按《淮南子·人间训》论“祸福之转而相生”,举塞翁得马失马为例, 而班固《幽通赋》云:“北叟颇识其倚伏”,“北叟”者、“塞翁”,“倚伏”本《老子》,正以《淮南》喻《老》也。《文子·符言》:“惟圣人知病之为利, 利

之为病”；又«微明»：“祸与福同门，利与害同邻，是非至精，莫之能分。……利与害同门，祸与福同邻，非神圣莫之能分”；曰“同门”、“同邻”，犹“倚”、“伏”耳。“祸兮福倚”即西语所谓“化装之赐福”，自慰亦以慰人之常谈；“福兮祸伏”则不特可自惕惕人，更足以快餍妒羡者幸灾乐祸之心。阅世观化，每同此感，初不必读«老子»、«文子»而后恍然。如«战国策·楚策»四或谓楚王曰：“祸与福相贯，生与亡为邻”；«燕策»一齐王“按戈而却曰：‘一何庆吊相随之速也！’”«韩策»三或谓韩公仲曰：“夫孪子之相似者，唯其母知之而已；利害之相似者，唯智者知之而已”；十七世纪法国政治家(Richelieu)常语人：“时事转换反复，似得却失，似失却得”。“孪子”之喻“同门”、“同邻”更新切。«大般涅槃经·圣行品»第七之二：“如有女人入于他舍，是女端正，颜貌瑰丽。……主人见已，即便问言：‘汝字何等？系属于谁？’女人答言：‘我身即是功德大天。……我所至处，能与种种金、银、琉璃、颇梨、真珠。……’主人闻已，……即便烧香散花，供养礼拜。复于门外，更见一女，其形丑陋，衣裳弊坏，……女人答言：‘我字黑暗。……我所行处，能令其家所有财宝一切衰耗。’主人闻已，即持利刀，作如是言：‘汝若不去，当断汝命！’女人答言：‘汝甚愚痴！……汝家中者，即是我姊。我常与姊，进止共俱；汝若驱我，亦当驱彼。’主人还入，问功德大天。……言：‘实是我妹；我与此妹，行住共俱，未曾相离。’”“行住不离”与“倚伏”、“姊妹”与“孪子”，命意一揆，而美丑显殊则不如“伏”与“相似”之造微矣。古希腊诗人（Pindar）亦叹：“上天锡世人一喜，必媵以二忧”。前论第二章引王安石«字说»解«老子»“美斯为恶”，以羊肥则“有死之道”为例，足相发明。«晋书»卷七五«王湛

等传·论»:“亦犹大彘腴肥，不知祸之将及”;孙之骒«蟹录»载徐渭自题画蟹诗:“欲拈俗语恐伤时：西施秋水盼南威，樊哙十万匈奴师,陆羽茶锹三五枝”——即隐“看汝横行到几时!”;«逸周书·周祝辞»已云:“肥豕必烹。”美俗谚有云:“猪肥即其厄运”;口腹小故,不妨继安石为解«老»也。“祸福转而相生”又同“命运车轮”之说，参观«全汉文»卷论董仲舒«士不遇赋»。

齐己«野鸭»:“长生缘甚瘦，近死为伤肥”，亦即王安石释“美”之旨。徐画蟹诗第二句寓“看”字,第三句寓“到眼”字,皆易解，张君观教曰:“第四句‘茶锹’即茶匙，掏取之具;‘三五枝’者，几也，‘掏几题’谐‘到几时’耳。”

«全汉文»卷一五

贾谊«鹏鸟赋»:“忧喜聚门兮,吉凶同域”云云。按下文举夫差、勾践、李斯、傅说四人为否泰倚伏之例；班固«幽通赋»仿此，以“变化故而相诡兮”为冒,引起诸例;张衡«思玄赋»稍变其格，先举例而后括之曰“夫吉凶之相承兮”;扬雄«太玄赋»发端亦如贾此赋之敷陈«鹖冠子»语，似不怵他人之我先者。元稹«苦乐相倚曲»谓人事吉凶、人情欢戚,其相邻比,“近于掌上之十指”,即贾生之意。人事姑置之，已别见«老子»卷论第五八章。人情乐极生悲，自属寻常，悲极生乐，斯境罕证，法国诗人（A.deVigny）尝道之。悲哀充尽而渐杀,苦痛积久而相习，或刻意缮性,观空作达,排遣譬解，冀能身如木槁、心似石顽。

忘悲减痛则有之，生欢变喜犹未许在。转乐成悲，古来惯道。如《庄子·知北游》："山林与，皋壤与，使我欣欣然而乐与；乐未毕也，哀又继之"；汉武帝《秋风歌》："欢乐极兮哀情多，少壮几时奈老何！"；《淮南子·原道训》："建钟鼓，列管弦，席旃茵，傅旄象，耳听朝歌北鄙靡靡之乐，目齐靡曼之色，陈酒行觞，夜以继日；强弩弋高鸟，走犬逐狡兔。此其为乐也，炎炎赫赫，怵然若有所诱慕。解车休马，罢酒彻乐，而心忽然若有所丧，怅然若有所亡也。……乐作而喜，曲终而悲，悲喜转而相生"；张衡《西京赋》："于是众变极，心醒醉，盘乐极，怅怀萃"；《抱朴子》内篇《畅玄》："然乐极则哀集，至盈必有亏，故曲终则叹发，宴罢则心悲也。实理势之攸召，犹影响之相归也"；王羲之《兰亭集序》："所以游目骋怀，足以极视听之娱，信可乐也！……及其所至既倦，情随事迁，感慨系之矣！向之所欣，俯仰之间，以为陈迹"；陶潜《闲情赋》："愿在木而为桐，作膝上之鸣琴，悲乐极兮哀来，终推我而辍音"；王勃《秋日登洪府滕王阁饯别序》："天高地迥，觉宇宙之无穷，兴尽悲来，识盈虚之有数"；杜甫《观打鱼歌》："鲂鱼肥美知第一，既饱欢娱亦萧瑟"，又《观公孙大娘弟子舞剑器歌》："玳筵急管曲复终，乐极哀来月东出"；韩愈《岳阳楼别窦司直》："欢穷悲心生，婉娈不能忘"；李商隐《锦瑟》："此情可待成追忆，只是当时已惘然"；杜牧《池州送孟迟先辈》："喜极至无言，笑余翻不悦。"马令《南唐书·女宪传》载李后主《昭惠周后诔》有云："年去年来，殊欢逸赏。不足光阴，先怀怅怏。如何倏然，已为畴曩"；欧阳修《浪淘沙》词云："今年花胜去年红，可惜明年花更好，知与谁同！"同心之言，可相参印。"先怀怅怏"，"今年"已"惜明年"，均即"当时已惘然"也。《礼记》一书

反复申明，如«檀弓»下“人喜则斯陶”一节、«乐记»“乐极则忧”一节、«曲礼»“乐不可极”一节、«孔子闲居»“乐之所生，哀亦至焉”一节；«儿女英雄传»第一八回发挥赵州和尚语“大事已完，如丧考妣”一节，亦其旨。«全上古三代文»卷二武王«觞铭»：“乐极则悲，沈湎致非，社稷为危”，乃言酗酒丧邦，文云“乐”、“悲”，事指兴亡，着眼在人事反复，不在心境递番也。悲极则乐，理若宜然（参观«左传»卷论宣公十二年），而文献鲜征；至于失心变态，好别趣偏，事乖常经，词章不著。“人不堪忧，回不改乐”；曰“不改”，则固不以人所忧者为其忧，原自乐也。“长歌当哭”；曰“当”，则固如鸟将死之鸣哀，柳宗元«答贺者»所谓“长歌之哀，过于恸哭”，非转而为乐也。杜甫«闻官军收河南河北»虽先曰“初闻涕泪满衣裳”，后曰“漫卷诗书喜欲狂”，实同«喜达行在所»之“喜心翻倒极，呜咽泪沾巾”，“初闻”之“涕泪”即“喜心翻倒”之“呜咽”，故“喜欲狂”乃喜断而复续，非本悲而转新喜也。«明诗综»卷五七«静志居诗话»记吾乡华闻修称赏袁宏道«偶见白发»小诗：“镜中见白发，欲哭反成笑；自喜笑中意，一笑还一跳”；“笑中意”殆即白居易«览镜喜老»诗所言“而我独微笑，此意何人知”云云。诚可谓破涕为笑矣，与戚戚之极、变为浩浩，则尚未容并日而谈焉。

二三、鬼神为何总助强者

美德固然是更贵重的祭品，然而——“听命于民，还是听命于神，乃国家兴衰的标志”，其思想则更进一步，饱含民主性的精华。

聪明的中外古人一边信鬼神，一边怀二心，因为大量事实告知人们，鬼神亦有势利眼，老是偏向迁就强力一方。于是，人也还以势利，互相利用。遂有人发出不平之鸣：“卫青不败由天幸，李广无功缘数奇”（与偶对，不祥数）。但从长远来看，鬼神也帮不了最高统治者长生不死的忙。下界祈祷太多，他也不得不犯官僚主义。

（《管锥编》181—187页，302—303页，306—308页，770—771页，231—232页，287—290页，606页，800—801页；增订28—29页。）

《左传》僖公五年

晋侯假道于虞，以伐虢，宫之奇谏。“公曰：‘吾享祀丰洁，神必据我。’对曰：‘臣闻之，鬼神非人实亲，惟德是依。……如是则非德，民不和，神不享矣。神所冯依，将在德矣。若晋取虞，而明德以荐馨香，神其吐之乎？’”按《庄公》三十二年，神降于莘，内史过曰：“国之将兴，明神降之，监其德也；将亡，神又降之，观其恶也。故有得神以兴，亦有以亡，……其以物享焉”；虢公享焉，神赐之土田，史嚚曰：“虢其亡乎！吾闻之：国将兴，听于民；将亡，听于神。神聪明正直而壹者也，依人而行，虢多凉德。”僖公十年，狐突遇太子申生之鬼，“大子使登仆，而告之曰：‘夷吾无礼，余得请于帝矣。将以晋界秦，秦将祀余。’对曰：‘臣闻之，神不歆非类，民不祀非族。君祀毋乃殄乎！’”僖公三十一年，“卫成公梦康叔曰：‘相夺予享。’公命祀相，宁武子不可，曰：‘鬼神非其族类，不歆其祀’”。昭公二十年，齐侯疥，梁邱据与裔款言于公曰：“吾事鬼神丰。……今君疾病，……是祝史之罪也”；公告晏子，晏子曰：“若有德之君，……动无违事，……是以鬼神用飨。……其适遇淫君，外内颇邪，……则虚以求媚，是以鬼神不飨其国以祸之”。数节当会合以观。《论衡·案书篇》：“左氏得实明矣，言多怪，颇与孔子‘不语怪力’相违反也”；范宁《〈穀梁传〉集解序》：“左氏艳而富，其失也巫”，杨士勋注：“谓多叙鬼神之事，预言祸福之期：申生

之托狐突、荀偃死不受含、伯有之厉、彭生之妖是也。”（参观«后汉书·郎顗、襄楷传·论»“然而其敝好巫”句章怀注）；柳宗元«非〈国语〉»上«卜»：“左氏惑于巫而尤神怪之”；«欧阳文忠公年谱»天圣元年应举随州，试«左氏失之巫论»，略云：“石言于晋，神降于莘，内蛇斗而外蛇伤，新鬼大而故鬼小。”汪中«述学»内篇一«左氏春秋释疑»则谓“左氏之言鬼神，未尝废人事”，有资“戒劝”；两说相羽翼，然于左氏之“怪”、“巫”不能自圆，概乎未及。左氏记贤人君子之言鬼神，即所以垂戒劝。从狐突、宁武子之言，则鬼神不歆非类；而依公孙侨之言，则鬼神之歆，有德无类。从晏子之言，则君昏政失，其族之鬼神知而不飨；而依内史过、史嚚之言，则国君多凉德，鬼神且降临而亲观，君祭之，鬼神亦飨之，且阳赐土地以阴速其亡。夫必“降”而“观其恶”，是不得为“聪明”也；佯赐福而实促殃，是不得为“正直”也；依德而不依人，称为“壹”可也，嘲为二三其德亦可也。«战国策·魏策»一知伯索地，魏桓子勿与，任章曰：“«周书»曰：‘将欲败之，必故辅之；将欲取之，必姑与之。’君不如与之，以骄知伯”；赐虢土田，毋乃类是？鬼神行径，谲而不正，如策士之运筹矣！«旧、新约全书»记上帝欲降罚于人，每以诳言诡术欺诱之，甚且自夸上天下地唯己独尊，能为善亦能作恶。左氏中鬼神之不惜使诈，正其伦类。既征古宗教家言之尚稚浅椎鲁，而信奉鬼神者衷曲之牴牾矛盾亦无心流露焉。

不歆非类，不祀非族，即«论语·为政»：“非其鬼而祭之，谄也”，亦即«曲礼»：“非其祭而祭之，名曰淫祀，淫祀无福。”狐突曰：“神不歆非类”，而宁武子曰：“鬼神非其族，不歆其祀”；昭公七年，赵景子问：“伯有犹能为鬼乎？”子产曰：“用物精多，

则魂魄强，是以有精爽，至于神明。……能为鬼，不亦宜乎？”定公元年，士伯曰：“薛征于人，宋征于鬼，宋罪大矣！且已无辞而抑我以神，诬我也。”皆以“鬼”、“神”、“鬼神”浑用而无区别，古例甚夥，如《论语·先进》：“季路问事鬼神，子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’”《管子·心术》：“思之思之，思之不得，鬼神教之”，而《吕氏春秋·博志》：“精而熟之，鬼将告之。”《史记·秦本纪》由余对缪公曰：“使鬼为之，则劳神矣，使人为之，亦苦民矣”，“鬼”与“神”、“人”与“民”、“劳”与“苦”，均互文等训。观《墨子》之书而尤明。如《尚同》中：“洁为酒醴粢盛，以祭祀天鬼；其事鬼神也，酒醴粢盛，不敢不蠲洁”；《天志》上：“其事上尊天，中事鬼神，下爱人。……其事上诟天，中诟鬼，下贼人”；《明鬼》下：“今执无鬼者曰：‘鬼神者固无有’。……故古圣王必以鬼神，……此吾所以知夏书之鬼也。……古今之为鬼，非他也，有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而为鬼者”。《墨子》此类语多不胜举，“天”“鬼”或分而并列两类，或合而专指一类，殊耐思量。盖《周礼·春官·大宗伯》：“掌建邦之天神、人鬼、地示之礼”，《礼记·郊特牲》：“帝牛必在涤三月，稷牛唯具，所以别事天神与人鬼也”，乃典制之定名。《礼记·祭义》宰我不解鬼神之名“所谓”，子曰：“气也者，神之盛也，魄也者，鬼之盛也”，又学术之正名。至寻常笔舌，汉以前固通而不拘，赅而无辨。天欤、神欤、鬼欤、怪欤，皆非人非物、亦显亦幽之异属，初民视此等为同质一体（the daemonic），悚惧戒避之未遑。积时递变，由浑之画，于是渐分位之尊卑焉，判性之善恶焉，神别于鬼，天神别于地祇，人之鬼别于物之妖，恶鬼邪鬼尤沟而外之于善神正神；人情之始只

望而惴惴生畏者，继亦仰而翼翼生敬焉。故德国神学家（R. Otto）曰:“魔鬼出世，实在上帝之先”。后世仰“天”弥高，贱“鬼”贵“神”，初民原齐物等观；古籍以“鬼”、“神”、“鬼神”、“天”浑用而无区别,犹遗风未沫、委蜕尚留者乎？不啻示后人以朴矣。《史记·封禅书》:“五利常祠其家，欲以下神，神未至而百鬼集矣”，是“神”与“鬼”异类殊趣也；而同篇记秦祠典:“杜主、故周之右将军，其在秦中,最小鬼之神者”，则“神”亦即“鬼”，后来奉祠之“神”先本是“小鬼”也。敦煌变文《唐太宗入冥记》:“阎罗王是鬼团头”，意尚明而未融；《五灯会元》卷一五智门光祚章次:“阎罗王是鬼做”,昭晰无疑，乃杜主一节之的解。盖谓“神”出身于“鬼”，“鬼”发迹为“神”；事颇如成则为“王”者初原为“寇”，理正同魔鬼先进而上帝后起。著语无多，谈言微中，于心源物始，思过半矣。《魏书·李瑒传·自理》严辨“天地为‘神’、‘祇’，人死曰‘鬼’”，以明“佛本出于人，名之曰‘鬼’”；门户争论，藉正名以贬佛。黄式三《儆居集·经说》卷四《释鬼神》坚执《周礼》、《礼记》之“定名必不可易”，亦暧昧学一先生之言。概未足以究天人之故也。

申生曰：“余得请于帝矣!”成公十年,晋侯梦大厉曰:“余得请于帝矣!”夫“大厉”、后世所谓鬼趣也、魔道也，而申生歆秦之祀，乃神明也。均“得请于帝”，则鬼与神于天皆可阶而升，《墨子·天志》即以“天”、“上帝”、“帝”通称也。均“得请于帝”，则鬼若神之上，更巍巍乎有一主宰，譬似宋公、鲁侯、郑伯、滕子、许男等之上，犹有定一尊之周王在。《论语·八佾》:“公孙贾问曰:‘与其媚于奥，宁媚于灶?’子曰:‘不然；获罪于天，无所祷也’”；董仲舒《春秋繁露·郊祭》篇说之云:

“‘天’者，百神之大君也”。可与“得请于帝”之“帝”参证。奥、灶乃“特殊功能范围之神”（Sondergötter），而狐突辈所言乃宗族、地域之神，要皆属“百神”一类；上临之者，固别有“大君”。«尚书·舜典»：“肆类于上帝”，«传»：“马云：‘上帝，太一神，在紫微宫，天之最尊者’”；«周礼·春官·大宗伯»、«小宗伯»以“祀上帝”别于“祀五帝”，郑玄注牵合谶纬，定为“六天”，“天皇大帝”居首，即魏至唐所称“皇皇上帝”、“昊天上帝”（邵晋涵«南江札记»卷二）。后世道士，踵事增华，以为天帝高拱玄都玉京，命诸神群仙分治天下；«太平御览»卷六七四列举神仙“理所”，星罗棋布，真灵位业图而类«太平寰宇记»。张衡«思玄赋»曰：“觐天皇于琼宫”；«云笈七签»卷一〇三王钦若«翊圣保德真君传»记真君曰：“诸天、万灵、仙众、梵佛悉朝上帝于通明殿”；详略虽殊，其揆一也。端倪已见于«左传»，正如地狱阎罗之端倪已见于«楚辞·招魂»之“幽都”、“鬼伯”（«日知录»卷三〇«泰山治鬼»引“或曰”；蒋士铨«忠雅堂诗集»卷二〇«题‹法苑珠林›»之一：“«左»、«国»陈妖鬼，«离骚»说地狱”）。申生所“请”之“帝”，即紫微宫、通明殿上帝所昉，而将享秦之祀，即以秦为其“理所”矣。

人之信事鬼神也，常怀二心焉。虽极口颂说其“聪明正直”，而未尝不隐疑其未必然，如常觉其迹近趋炎附势是也。古罗马人早谓两军相斗，“上帝祐其强有力者”，“天神喜得胜之人”，即谓其不扶弱而反助强。后世递相祖述，至云：“至善之上帝有一恶习：即常在军队强大者一边”。读左氏书，仿佛得之。虢将亡而神降之，扬雄«解嘲»所谓“炎炎者灭，隆隆者绝，高明之家，鬼瞰其室”也。赐将亡之国君以土田，李山甫

《自叹拙》所谓"年衰鬼弄人"（《五灯会元》卷一五引而不具主名，《老学庵笔记》卷四引而误为杜荀鹤句，《通俗编》卷一九引作"时衰"，亦未究出处），或李复言《续幽怪录》卷一《辛公平上仙》阴吏所谓"神祇常侮人之衰也"。虞之祀神丰洁，而神不祐，方待晋灭虞而飨晋之祀，非"天神喜得胜者"乎？夫灭虢与虞者，晋献公也，献公之凶淫不德而虢公之并无凉德，汪中已举为"可疑"之三；然则虞神之歆晋祀，实唯"军队强大者"是"依"而已矣，"唯德"云乎哉！"恶习"难移，"壹"之谓欤。盖信事鬼神，而又觉鬼神之不可信、不足恃，微悟鬼神之见强则迁、唯力是附，而又不敢不扬言其聪明正直而壹、冯依在德，此敬奉鬼神者衷肠之冰炭也。玩索左氏所记，可心知斯意矣（参观《太平广记》卷论卷二九三《蒋子文》）。臣之事君，既曰："天王圣明"，复曰"君难托"，若是班乎。

《史记·陈丞相世家》

"始陈平曰：'我多阴谋，是道家之所禁。吾世即废，亦已矣。终不能复起，以吾多阴祸也。'"按马迁持阴德阴祸之说。如《韩世家》："太史公曰：'韩厥之感晋景公，绍赵孤之子武，以成程婴、公孙杵臼之义，此天下之阴德也。韩氏之功于晋，未睹其大者也。然与赵、魏终为诸侯十余世，宜乎哉！'"《白起、王翦列传》："客曰：不然！夫为将者三世必败，必败者何也？必其所杀伐多矣，其后受其不祥。"此不及身之后报，所谓"果报"

也。《李将军列传》:“王朔曰:‘祸莫大于杀已降,此乃将军所以不得侯者也。’”又及身之现报,所谓“花报”也。虽或记陈平自言,或述望气者语,然《韩世家》论赞乃马迁自抒胸臆,指归正尔一揆。勿信“天道”(见下论《伯夷列传》),却又主张“阴德”,说理固难自圆;而触事感怀,乍彼乍此,亦彼亦此,浑置矛盾于不顾,又人之常情恒态耳。

《史记·伯夷列传》

“或曰:‘天道无亲,常与善人’。若伯夷、叔齐,可谓善人者,非邪?……天之报施善人,其何如哉!盗跖日杀不辜,……竟以寿终,是遵何德哉?……余甚惑焉!倘所谓天道是邪?非邪?”按《庄子·骈拇》以“伯夷死名”与“盗跖死利”相提并论,《楚辞·天问》谓“天命反侧,何罚何佑?”马迁兼之。此篇记夷、齐行事甚少,感慨议论居其泰半,反论赞之宾,为传记之主。马迁牢愁孤愤,如喉鲠之快于一吐,有欲罢而不能者;纪传之体,自彼作古,本无所谓破例也。陶潜《饮酒》诗之二:“积善云有报,夷叔在西山,善恶苟不应,何事立空言!”正此传命意。马迁唯不信“天道”(divine justice),故好言“天命”(blind fate);盖信有天命,即疑无天道,曰天命不可知者,乃谓天道无知尔。天道而有知,则报施不爽,人世之成亏荣悴,应各如其分,咸得所当,无复不平则鸣或饮恨吞声矣。顾事乃大谬不然,理遂大惑不解。“善一恶均,而祸福异流”,刘峻

«辩命论»所以问:“荡荡上帝，岂若是乎?”利钝吉凶，每难人定，虽尽瘁殚精,辄似掷金虚牝、求马唐肆；然“不求而自得，不徼而自遇，不介而自亲”(李康«运命论»)，又比比皆是焉。侥得侥失，俏成俏败，非理所喻，于心不怿，若勿委诸天命，何以稍解肠结而聊平胸块哉？孔子因公伯寮之愬而曰“命何”(«论语·宪问»)，孟子因臧氏子之沮而曰“天也”(«孟子·梁惠王»)，与«史记·项羽本纪»羽之言“天亡我”,«伍子胥列传»申包胥之言“天定亦能破人”，«外戚世家»之言“无如命何”，皆没奈何而诿诸莫须有尔。«李将军列传»之言“数奇”,«卫将军、骠骑列传»之言“天幸”，自王维«老将行»撮合俪属，已成熟语。«魏世家»:“说者皆曰:‘魏以不用信陵君，故国削弱至于亡。’余以为不然；天方令秦平海内，其业未成，魏虽得阿衡之佐，何益乎?”«田敬仲完世家»:“故周太史之卦田敬仲完，占至十世之后。及完奔齐，懿仲卜之，亦云。田乞及常所以比犯二君，专齐国之政，非必事势之渐然也,盖如遵厌兆祥云”。二节尤质直道之，不纡婉其词。«论衡»之«逢遇»、«累害»、«命禄»、«幸偶»、«命义»诸篇所长言永叹者，勿外乎此。«游侠列传»再以夷跖相较:“伯夷丑周，饿死首阳山，而文、武不以其故贬王；蹠、跻暴戾，其徒诵义无穷”，“鄙人之言所谓:‘何知仁义!已飨其利为有德。’”是匪仅天道莫凭，人间物论亦复无准矣。然马迁既不信天道，而复持阴德报应之说(见前论«陈相国世家»)，既视天梦梦，而又复以为冥冥之中尚有纲维主张在；圆枘方凿，自语相违。盖析理固疑天道之为无，而慰情宁信阴骘之可有，东食西宿，取熊兼鱼，殆人心两歧之常软。故疑无天者，犹每私冀其或有，而信有天者，则常窃怨其若无，

参观《毛诗》卷论《正月》、《左传》卷论僖公五年。《全晋文》卷一三七戴逵《释疑论》即为《伯夷列传》而发，以为："余庆余殃之说，所以劝教耳；君子行己处心，何期报应乎？"越世高谈，恐乏平矜息躁之用。刘峻《辩命论》曰："命也者，自天之命也；定于冥兆，终然不变，鬼神莫能预，圣哲不能谋，触山之力无以抗，倒日之诚勿能感"，《文选》李善注引潘岳《西征赋》："生有修短之命，位有通塞之遇，鬼神莫能要，圣智莫能豫"；则类古希腊诗人咏命（moira），谓天神亦无如之何。刘知幾《史通·杂说》上讥马迁《魏世家》中"推命"、"委运"之"惑"，又讥班固"自相矛盾"，其论项羽，言"福善祸淫"，而作《幽通赋》，言"报施多爽"。于马所见未周，遂未识班之"同理异说"，了不异马；"自相矛盾"之谤，马、班当平分耳。

《太平广记》卷二九三

《蒋子文》（出《搜神记》等）见形于王导，自言将救其病儿，因索食，导喜设食，食毕忽惨然云："此儿命尽，非可救者！"遂不见。按南朝虔祀蒋子文；《南史》卷七七《恩幸传》綦母珍之"就蒋王庙"乞愿祈福，卷五五《曹景宗传》载"蒋帝神"威灵显赫，梁武帝"畏信遂深"。此处蒋乃作饿鬼赶嘴行径。盖神犹人然，齿爵渐尊，德望与以俱高，至其少日营生，却每不可道；子文之神在晋尚如汉高微时之无赖不治产业，下迨齐梁，封"王"号"帝"，位逾贵而行亦遂端矣。《广记》卷二九五《曲阿神》

（出《神鬼传》）一劫盗逸入庙中，跪请神佑，许供一猪，官司踪至，觅盗不得，因祷曰："若得劫者，当上大牛！"盗形即现，被缚而去；卷二九七《睦仁茜》（出《冥报录》）寄岑文本书："鬼神定是贪诒；往日欲郎君饮食，乃尔殷勤，比知无复利，相见殊落漠"；皆既信奉鬼神，又复薄其贪诈。然人之信奉鬼神，正亦望其非冰心铁面而可利诱势夺，故媚奥媚灶，投合所好耳。王符《潜夫论·巫列》斥"淫鬼"曰："鬼之有此，犹人之有奸言卖平以干求者也"；韩愈《纪梦》："夜梦神官与我言，罗缕道妙角与根。……乃知仙人未贤圣，护短凭愚邀我敬"；袁宏道《墨畦》："宦慕神仙，神仙亦慕官；小修曰：'分之则山人，合之则仙也'"；梁章鉅《制义丛[illegible]》卷五引明赵南星《非其鬼而祭之，谄也》文："藉灵宠于有位，既以谄鬼者而谄人；求凭依于无形，又以谄人者而谄鬼"；林云铭《挹奎楼选稿》卷八《与丁勖庵》："昨承面教云：'神仙离不得势利二字'，未经人道。仆以为今世学仙佛者，无非欲得其神通，受人供养，使势成于我，利归于我；虽学仙佛，却是学势利也"；李瑞清《清道人遗集》卷二《书郑大鹤山人尺牍册子后》："山人号目能视鬼，余戏山人曰：'余居有鬼否？'山人笑曰：'君居陋巷中，故安所得鬼乎！鬼附势慕利。'"小说中陈词最痛切者，其瞿佑《剪灯新话》卷二《令狐生冥梦录》及蒲松龄《聊斋志异》卷一〇《席方平》乎。袁枚《新齐谐》卷八《蒋厨》、卷九《城隍神酗酒》及《地藏王接客》、卷一二《鬼借官衙嫁女》、卷一四《鬼怕冷淡》、卷一九《金刚作闹》等反复言："谁谓阴间官明于阳间官乎！""果然阴间势利！""金刚乃佛家木强之神，党同伐异，……全不顾其理之是非曲直也。"均可以觇迷信者之心理矛盾焉，别见《左传》卷论僖公五

年。神于人势利，人于神亦势利；仇渊《金渊集》卷六《东郊少步》之二："野风吹树庙门开，神像凝尘壁拥苔；笑尔不能为祸福，村人谁送纸钱来！"神道之与人事如影之肖形、响之答声也。

《左传》昭公十二年

南蒯将叛，枚筮之，以为大吉，子服惠伯曰："吾尝学此矣：忠信之事则可，不然必败。……且夫《易》不可以占险。"按《困学纪闻》卷一引《正蒙·大易》篇："《易》为君子谋，不为小人谋"，以朱子语释之："圣人作《易》，示人以吉凶，言'利贞'，不言'利不贞'，言'贞吉'．不言'不贞吉'，言'利御寇'．不言'利为寇'也。"翁元圻注即引《左传》此节阐发，而误为僖公二十年。实则其意已见于《论语·子路》："'不恒其德，或承之羞'；子曰：'不占而已矣！'"郑玄注："《易》所以占吉凶，无恒之人。《易》所不占"，正与子服惠伯语印可。王符《潜夫论·梦列》篇论"人位之梦"云："同事，贵人梦之即为祥，贱人梦之即为妖，君子梦之即为荣，小人梦之即为辱"；亦归一揆，占梦固卜筮之类。鬼神之善善恶恶复即鬼神之炎凉势利也。

《楚辞·九歌（四）》

《大司命》："纷总总兮九州，何寿夭兮在予"；《注》："'予'谓司命。言普天之下，九州之民诚甚众多，其寿考夭折，皆自施行所致，天诛加之，不在于我也"；《补注》："此言九州之大，生民之众，或寿或夭，何以皆在于我，以我为司命故也。"按"诛"仅指"夭折"言，而兼指"寿考"者，孔颖达《左传正义》所谓"从一而省文"，略去"赏"、"锡"字之类，参观《易》卷论《系辞》；不然，则"加"当作厚与解耳。《补注》矫《注》之误解，甚是。下文"壹阴兮壹阳，众莫知兮余所为"，《注》谓屈原自言，谬甚！《补注》正之曰："此言司命。"盖"阴阳"之变、"寿夭"之数，其权皆大司命总持之。苟如"寿夭"句《注》，则大司命乃推诿于主上之庸臣也，而如"阴阳"句《注》，大司命又似荫蔽其亲近之昏君矣！然王注"寿夭"句虽失屈子用心，而就其注本文论之，亦尚有意理。人"自致"寿夭而"天加"诛赏，正《荀子·天论》篇之旨，所谓"天政"者是。天下人多，芸芸总总，各"自施行"，不在司命之与夺，此旨于苏轼《泗州僧伽塔》所云："耕田欲雨刈欲晴，去得顺风来者怨，若使人人祷辄遂，造物应须日千变"，或《红楼梦》第二五回宝钗所嗤："我笑如来佛比人还忙，又要度化众生，又要保佑人家的病痛，又要管人家的婚姻"，亦已如引而不发、明而未融。古希腊喜剧中言天神欲远离人世纠扰，故居至高无上之处，不复见下界之交争、闻下界之祷祈；盖多不胜管，遂恝

置“不管”矣。德国古诗人（Hans Sachs）作谐诗《圣彼得牧山羊》一篇言此情尤诙妙。

《太平广记》卷三九三

《华亭坼曲》（出《原化记》）或疑雷击之失公道，曰：“人则有过，天杀可也；牛及树木、鱼等，岂有罪恶而杀之耶？又有弑君弑父非理者，天何不诛？”按《论衡·雷虚》、柳宗元《断刑论》下已发其意，特未及牛、鱼耳。《鉴诫录》卷一《走车驾》载唐昭宗咏雷云：“只解劈牛兼劈树，不能诛恶复诛凶”，乃全同《广记》此则之言。韩偓《雷公》云：“闲人倚柱笑雷公，又向深山劈怪松；必若有苏天下意，何如惊起武侯龙！”则又兼《论衡·龙虚》所谓：“雷电发时，龙随而起，……雷龙同类，感气相致。”黄式三《儆居集·杂著》卷三《对王仲任雷虚问》谓“天之诛恶，不尽以雷”，因科王充“罪至慢天”，连坐柳宗元、袁枚。夫“诛不尽以雷”，固可以开脱天之不击凶击恶，然“诛”自必为恶，则仍无以文解雷之劈树劈牛。黄对何足塞仲任之问哉！古希腊、罗马诗文亦每以雷不击凶人恶人而劈树破屋为天公愤愤之证。

二四、人欲论（性即生）

——兼论力与命，身与名

将“性”作生命、生机解，这是一个唯物论的命题，趋利逐势，追求享乐，乃人力可为人心所向，但又有不可违抗的命运在无形中主宰，所以人要知命安时。列子将老庄的无为无欲推向反面，主张为我乐生。他恶于名，因为它逆性累身，但要尊富逸乐，厚生适性，又须追名兴名。而他忘了追逐享乐名利达到昏黑沉酣的纵欲地步，从荣身、娱身又可导致亡身殉名。

人生乐时苦短。列子公开勇敢地反对禁欲抨击礼教，主张对人欲勿壅勿阏，无疑是有其积极意义的一面，即欲不可强遏，但亦须自持有度；然而他又将吾身与吾患视为一对不可解的矛盾。即令如此，人们虽觉得天堂再好，仍不如有欲望含苦乐的人间。

（《管能编》213页，513—516页，516—520页，427—432页，474—477页，521—528页，637页，649—650页，682—683页，906—908页，1011—1013页，1081页，1090页；增订35页；手稿$69_{(1)(2)}$—$69_{(3)}$页，134页。）

《列 子·力 命》

“力谓命曰：‘若之功奚若我哉？’命曰：‘汝奚功于物而欲比朕？’”按此篇宗旨实即《庄子·达生》首二句：“达生之情者，不务生之所无以为，达命之情者，不务知之所无奈何”，郭象注：“分外物也，命表事也。”《庄子》之《天运》、《秋水》、《缮性》、《鹖冠子》之《环流》、《备知》等皆言“时命”；《列子》以“力命”对举，殆承《墨子》。《非命》上：“命富则富，命贫则贫，……虽强劲何益哉？”《非命》中：“而天下皆曰其力也，必不能曰我见命焉”；《非命》下：“夫岂可以为命哉？故以为其力也”；“强劲”正如《非命》下之“强必治，不强必乱”等句之“强”，皆即“力”也。《论衡·命禄篇》：“才力而致富贵，命禄不能奉持”，亦以“力”、“命”对举。西土则马基亚伟利尤好言“力命之对比”。列子所谓“知命”、“信命”者，如北宫子不知荣辱之在彼在我，如季梁病大渐而不乞灵于医药，漠然中无所感，寂然外无所为。果能证此乎，则较尼采所谓“爱命”之境地更为恬静超脱。亦妄言之以妄听之云尔。

“黄帝之书云：‘至人居若死，动若械。’”按参观前论《汤问篇》偃师节。此亦神秘宗要义也。《老子》二〇章：“俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷；……众人皆有以，我独顽似鄙。”《庄子》出以比喻，《齐物论》：“形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎！”《庚桑楚》：“儿子动不知所为，行不知所之，身若槁木之枝，而心若死灰”；《徐无鬼》：“形固可使若槁骸，心

固可使若死灰乎!”已强聒不舍。《天下》论慎到曰:“推而后行，曳而后往，若飘风之还，若羽之旋，若磨石之隧。全而无非，动静无过，未尝有罪。是何故？夫无知之物，无建己之患，无用知之累。……故曰:‘至于若无知之物而已，无用贤圣，夫块不失道。’豪杰相与笑之曰:‘慎到之道，非生人之行，而至死人之理，适得怪焉!’”尤大放厥词。王夫之《庄子解》卷三三释此节曰:“此亦略似庄子，而无所怀、无所照，盖浮屠之所谓‘枯木禅’者。”“块”即《仲尼篇》“聚块积尘”之“块”；“死人之理”即“居若死”；有知之人“至于若”无知之物，生人“至”死人之“理”即“反以至大顺”，参观《老子》卷论第五章。《老子》第一〇章、《庄子·庚桑楚》以“能婴儿”、“能儿子”为“玄德”、“至和”。然婴儿、儿子虽不识不知，尚非无识无知，仍属“生人”，勿同“死人”或“无知之物”，犹不得为谓极则。遂进而取死灰、槁木、械、块、羽、石之伦，以譬息心念、忘形骸之止境。真每况愈下矣。参观《毛诗》卷论《隰有苌楚》。西土神秘家言亦以绝圣弃智、闭聪塞明为证道入天，每喻于木石之顽、鹿豕之蠢。布鲁诺昌言“至圣之无知”、“至神之失心风”、“超越凡人之蠢驴境地”；季雍夫人（Mme Guyon）自称如“机关之抽发”，如“球之辊转”，如“秽恶器具”之由人用舍。皆与“械”、“块”、“飘物”、“磨石”等类，“无建已之患，无用知之累”，“顽似鄙”者。巴斯楷尔说虔信云，“使汝蒙昧如畜兽”（abêtira）。考论者谓当时笛楷尔之学方大行，以为禽兽无灵性，其运施只同机器之动作；巴斯楷尔若曰，人而欲陟降在天，当麻木其心，断思绝虑，效畜兽而法机关。是亦“若械”之意耳。

“魏人有东门吴者，其子死而不忧。其相室曰:‘公之爱子，

天下无有；今子死不忧何也？'东门吴曰：'吾尝无子，无子之时不忧，今子死，乃与向无子同，臣奚忧焉？'"按《战国策·秦策》三应侯失韩之汝南，秦昭王曰："国其忧矣！"应侯曰："臣不忧。……梁人有东门吴者"云云，仅"公之爱子也"、"乃与无子时同也"二句小异。樊增祥《樊山续集》（即《诗集三刻》）卷一〇《玄文》："玄文未就扬云老，说着童乌即泪垂；为语老牛须割爱，譬如犊子未生时"；正用此意。脱无《国策》一节，必有人拈东门吴事，为《列子》阴采释氏之例矣。实则慰人自慰，每强颜达观，作退一步想，不必承教于老释之齐物观空。如李颀名篇《送陈章甫》结句："闻道故林相识多，罢官昨日今如何？"盖谓章甫求官而未得（参观《全唐文》卷三七三陈章甫《与吏部孙员外书》），譬如"相识"得官而终"罢"尔，差同《魏书·阳尼传》自言："吾昔未仕，不曾羡人，今日失官，与本何异？"《更岂有此理》卷二《譬解解》云："东郭有乞儿，行歌于道。或哀之曰：'子服腐矣！'曰：'譬如袒。''子履敝矣！'曰：'譬如跣。''羹残而炙冷矣！'曰：'譬如饥。''子病矣！'曰：'譬如死。''子病而死矣，则又何说焉？'曰：'譬如不死。'"以东郭阐释东门，亦谋于野则获也。

《列子·杨朱》

"晏平仲问养生于管夷吾，管夷吾曰：'肆之而已，勿壅勿阏。……恣耳之所欲听，恣目之所欲视，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣体之所欲安，恣意之所欲行。'"按下文端木叔节亦曰："放

意所好，其生民之所欲为、人意之所欲玩者，无不为也，无不玩也。”上文有一节论“伯夷非亡欲”，“展季非无情”，一“矜清”而“饿死”，一“矜贞”而“寡宗”；张湛注：“此负贤诬实之言，然欲有抑扬，不得不寄责于高胜者耳。”此节重申厥旨，公然违背老、庄，张氏不为弥缝，仅疑“管仲功名人，不容此言”。夫管、晏生世远隔，并不容对答(参观《考古质疑》卷三谓相去百五十至百七十年)，张氏所“疑”，亦察秋毫而不见舆薪者欤。老、庄之“贵身”、养生”，主“损”主“啬”主“扃闭”，别详《老子》卷论第一三章；《吕氏春秋·本生》斥“伐性之斧”、“烂肠之食”等，即其遗意。《列子》之“养生”，主“肆”与“恣”，深非“废虐之主”；“勿壅勿阙”之于“扃闭”，如矛盾相接、箭锋相拄。《文子·上礼》、《淮南子·精神训》抨击“终身为哀或悲人”之“雕琢其性，矫拂其情”，禁目所欲，节心所乐，而谓“达至道者则不然”，“纵体肆意，而度制可以为天下仪”；则酷肖“从心所欲不逾矩”，与《列子》貌同心异。嵇康《养生论》曰：“知名位之伤德，故忽而不营，非欲而强禁也；识厚味之害性，故弃而弗顾，非贪而后抑也”；渊源老、庄，如《达生》之言“弃事”、“遗生”。向秀《难〈养生论〉》曰：“今五色虽陈，目不敢视；五味虽存，口不得尝；以言争而获胜则可。焉有芍药为茶蓼，西施为嫫母，忽而不欲哉？苟心识可欲而不得从，性气困于防闲，情志郁而不通，而言养之以和，未之闻也”；乃邻比于《列子》之“勿壅勿阙”。王世贞《弇州史料后集》卷三五记明嘉、隆间讲学有颜山农者，“为奇邪之谈”，每言：“人之贪财好色皆自性生，其一时之所为，实天机之发，不可壅阏之，第过而不留，勿成固我而已”(《古今谈概》卷二、《寄园寄所寄》卷六引《朝野异闻》略同)；实与《列子》暗合。

英诗人勃来克再三言："欲愿而不能见诸行事，必致灾疾"；"宁杀摇篮中婴儿，莫怀欲蓄愿而不行动"；正"勿壅勿阙"尔。斯理至近世心析学之说"抑遏"、"防御"、"占守"而大畅。智者《摩诃止观》卷二论"修大行"有云："若人性多贪欲，机浊炽盛，虽对治折服，弥更增剧，但恣趣向。何以故？蔽若不起，不得修观。譬如纶钓，鱼强绳弱，不可争牵，但令钩饵入口，随其远近，任纵沉浮，不久收获。"则不仅"养生"须"恣"，"修行"亦可先"恣"。元曲《城南柳》第二折吕洞宾云："且教他酒色财气里过，方可度脱他成仙了道"；流俗之语，盖有由来。萧士玮《深牧庵日涉录》十一月十六日记："紫柏老人云：'我未尝见有大无明人，如有之，千尺层冰，一朝暖动，即汪洋莫测也'"；即此义谛。德国神秘宗巨子（Eckhart）亦谓："误入邪径，方登大道"，可相比勘也。

"子产有兄曰公孙朝，有弟曰公孙穆；朝好酒，穆好色。……朝、穆曰：'夫善治外者，物未必治而身交苦，善治内者，物未必乱而性交逸。'……子产忙然无以对之。……邓析曰：'子与真人居而不知也！'"按《列子》全书中，此节最足骇人，故张湛注谓"词义太径庭抑抗"，"过逸之言"。实则《黄帝》篇已袭《庄子·达生》，侈言"醉人神全"如"圣人"，本节于嗜酒外，复增好色耳。西方言神秘经验者可分二门：一为"冷静明澈宗"，斋摄其心，一为"昏黑沈酣宗"，陶醉其身；殊路同归，皆欲证"圣人"、"真人"、"至人"境界。袁宏道《潇碧堂集》卷二〇《德山麈谈》："透悶的人亦有两样。有走黑路者，若大慧等是也；走明白路者，洪觉范、永明。"亦即神秘经验之分"静明"与"黑酣"两宗也。《黄帝》篇列子"学于夫子"九年，是静明之例也，《庄子》多有；此篇公孙朝、穆兄弟好酒色，乃黑

酣之例，坐实《文子·精诚》所言："故通于太和者，暗若醇醉而甘卧，以游其中"，沧海横流而不啻天荒突破焉。藉陶醉以博超凡入"圣"、豁妄归"真"，乞灵于酒或药，如钱起《送外甥怀素上人》所谓"醉里得真如"者，是处有之，而域中自庄生以还，只颂酒德。如《神仙传·章震传》："弟子号'太阳子'，好饮酒；或问之，云：'晚学俗态未除，故以酒自驱耳'"；皮日休《酒中十咏·序》："颓然无思，以天地大顺为堤封，傲然不持，以洪荒至化为爵赏。……真全于酒者也！"又第十首："如寻罔象归，似与希夷会"；晁迥《法藏碎金录》卷一："夫醉者坠奔车而不伤，全其外也，乘荡舟而不惧，全其内也。故先贤颂酒，赞酒功德，称其美利，盖非徒然"；陆友《砚北杂志》卷下记道士黄可立曰："寇谦之、杜光庭之科范，不如吴筠之诗，吴筠之诗，不如车子廉、杨世昌之酒。何则？渐近自然"；钱秉镫《田间诗集》卷四《效渊明〈饮酒〉诗》第二首："方其酣醉时，虚空一何有；试问学人心，有能如此否？"胥同天竺《奥义书》以熟眠为归真返朴之高境，而借酒为梯航。色功德堪比酒功德，则自《列子》之公孙穆"好色"而为"真人"始。旷世相和，寥落无几。方士妖言，若张衡《同声歌》所咏"素女为我师，天老教轩皇"，或边让《章华台赋》所谓"脩黄轩之要道"，乃长生久视之术，迥异乎《列子》之撰。《列子》固明言"理无不死"、"理无久生"；"真人"非不死之仙人也。男欢女爱与禅玄契悟，自可互喻。言情而取譬于理道者，如元稹《梦游春》："结念心所期，反如禅顿悟，觉来八九年，不向花回顾"，即其《离思》之四："曾经沧海难为水，除却巫山不是云；取次花丛懒回顾，半缘修道半缘君。"若曰：一睹佳人绝世，恍识诸余粉黛都无颜色，宠专爱

集，不复滥用其情，正如参禅一旦了彻，大事已毕，妄缘尽息，扫尘斩葛，不复错用其心。元氏诗以胶注之痴拟超脱之悟，捉境地之背道分驰者，使之背靠贴坐，淘语不犹人矣。说理而取譬于情欲则《老子》第六一章已曰："牝常以静胜牡，以静为下"；《礼记·大学》曰："如好好色"，《祭义》曰："如欲色然"，又《坊记》曰："民犹以色厚于德"，《论语·子罕》曰："未见好德如好色"，又《学而》曰："贤贤易色"（参观《坊记》与《祭义》两句郑注及孔疏、王守仁《王文成公全集》卷五《与黄勉之》之二、顾炎武《日知录》卷六、陈锡璐《黄妳馀话》卷八、王念孙《广雅疏证·释言·易》、《红楼梦》第八二回）。紫阳真人张伯端《金丹四百字·序》至曰："骨脉如睡之正酣，精神如夫妇之欢合，……此乃真境界也，非譬喻也！"天竺《奥义书》喻天人融洽于男女抱持；欧洲载籍中侔揣此境，有谓如媾合（l'atto copulativo）者，有谓如接吻者。顾虽云"非譬喻"，而实仅譬喻；比此方彼，仍如比邻傍户，初非合伙通家，未尝直以色欲为真如妙道之津梁门径，有似《列子》之言公孙穆也。

《列子》言"好色"亦可为"真人"，皇甫湜《出世篇》写此穷极形相："旦旦狎玉皇，夜夜御天姝。当御者几人，百千为番，宛宛舒舒。忽不自知，支消体化膏露明，湛然无色茵席濡。俄而散漫，裴然虚无，翕然复抟，抟久而苏。精神如太阳，霍然照清都。四肢为琅玕，五脏为璠玙。颜如芙蓉，顶为醍醐。与天地相终始，浩漫为欢娱。"侔色揣称，不特如紫阳真人所道"金丹境界"，亦几乎白行简《阴阳交合火欢乐赋》等意，吾国古诗中绝无仅有之篇也，而未见拈出。韩门有孟郊之"垂老抱佛脚"（《读经》），殆类退之之尊大颠，复有皇甫湜之"夜夜御天姝"，

殆又类退之之服“火灵庫”耶？西方论者或又以俄罗斯作家罗札诺夫与英国之劳伦斯并举，以其昌言男女行欲可以出人入天、脱肉拯灵，淫肆即法会也。《宗镜录》卷二一述天台宗“五戒”，本“无立无遣”之旨，“圆人”有“饮酒法门”及“染爱法门”；德门浪漫主义论师谓醉酒使人返朴，而情爱使人得一得全。胥足助《列子》张目者欤。

“不以一毫利物”，“世固非一毛之所济”，“一毛固一体万分中之一物，奈何轻之乎？”按参观《老子》卷论第三九章。《列子》与《文子》、《老子》、《庄子》皆道家之言道而不言术者，梁肃《〈神仙传〉论》且误引《列子》以驳斥神仙家之烧丹炼气。然《列子》视其他三《子》为便于方士之假借缘饰。如《周穆王》、《黄帝》两篇侈陈“至人”、“化人”之幻，仙法可以依附焉；《杨朱》篇扬言“养生”恣欲、“真人”好色，房术得为藉口焉。黄震《黄氏日钞》卷五五：“佛本言戒行，而后世易之以不必持戒，其说皆阴主《列子》”；盖尚承朱熹“佛家先偷《列子》”之论，而又未识《列子》更为道士末流开方便之门也。即如本节教人吝惜一毛，苟充类而引申之，则通身举体，无内外巨细，皆必宝重爱护，即涕唾便溺，亦一视同珍。故《全晋文》卷一一六葛洪《养生论》只教少思、少言等十二少，《全唐文》卷七三九施肩吾《识人论》亦只教“不欲远唾以损气”，而《云笈七签》卷三二《养生延命录》、卷三三《摄养枕中方》等于“十二少”之外，谆谆命人“终日不涕唾”；《云仙杂记》卷八引《河中记》：“方山道人时元亨炼真厌世三十余年，精唾涕泪俱惜之”；李日华《六砚斋笔记》卷二、《三笔》卷四皆记李赤肚“禁人不得泄气，大小遗节忍至十日半月”。道士中有识者，未尝不以为诟厉，如《全唐文》卷九二六吴筠《金丹》：

“或闭所通，又加绝粒，以此寻之，死而最疾”，正指斯类。自不肯拔一毫而至于不愿漏一滴、出一息，读《列子》托为杨朱之言，可见霜而知冰矣。

《老子》一三章

“吾所以有大患者，为吾有身；及吾无身，吾有何患？”按要言不烦，实情不虚，设难问如立木义。一切欲超越凡人、脱离尘网之教理道术，莫非试解木义之锯义也。团词提挈，略有三焉。

一者欲“吾有身”而又无“患”。《朱文公全集》卷四五《答丘子服》之一论此章曰：“其爱身也至矣，此其学之传所以流而为杨氏之为我也”；严复评亦曰：“此章乃杨朱为我、庄周养生之所本。”兹申其义。《史记·封禅书》记齐、燕方士“为方仙道，形解销化”；道士踵事加厉，炼气、辟谷、烧丹、羽化，皆求保精、气、神而除老、病、死也。老子于“贵身”、“爱身”，庄子于“养生”、“不以害其生”，略标旨趣，未示科条；白居易《海漫漫》所谓：“何况玄元圣祖五千言，不言药，不言仙，不言白日升青天。”故道流之从事长生方术者，或病其迂阔无补，如《抱朴子·释滞》云：“五千文虽出老子，然皆泛论较略耳，其中了不肯首尾全举其事、有可承按者也。但暗诵此经，而不得要道，直为徒劳耳，又况不及者乎！至于文子、庄子、关令尹喜之徒，其属文华，虽祖述黄、老，宪章玄虚，但演其大旨，永

无至言。或复齐死生为无异，以存活为徭役，以殂殁为休息。其去神仙已千亿里矣！岂云耽玩哉？”道士于道家冒名顶替，托梁易柱，葛洪独夷然不屑，彼法中之特立畸行者 也。《庄 子·养生主》：“可以尽年”，郭象注：“夫养生非求过分，盖全理尽年而已。”《淮南子·俶真训》：“是故伤死者，其鬼娆，时既者，其神漠。是皆不得形神俱没也。”高诱注：“‘漠’定也。……道家养形养神，皆以寿终，形神俱没，不但‘漠’而已也。老子曰：‘以道涖天下，其鬼不神’，此谓俱没也。”此盖道家本 旨，“贵 身”、“养生”，只期“尽年”、“寿终”而“形神俱没”；葛洪 所 以 讥 其“去神仙千亿里”也。《汉书·艺文志·神仙》：“聊以荡意平心，同死生之域，而无怵惕于胸中”，近《淮南》之说；虽曰“神仙”，而亦“去神仙千亿里”矣！“伤死者鬼娆”，可参观《左传》昭公七年子产论“强死者、其魂魄犹能冯依于人以为淫厉”。北魏崔浩攘斥佛、老而崇信道士，足为葛洪佐证。梁释慧皎不废老、庄，其《高僧传》卷一〇《昙始传》谓浩“少习左道”；《魏书·崔浩传》记浩不好老、庄，每读不过数十行辄弃之曰：“此矫诬之说，不近人情，必非老子所作！”又师事“天师”寇谦之，受《袖中 录 图新经》，修摄养之术。盖惑于“左道”，转疑道君五千文之伪，如黎邱丈人之反以真子为奇鬼矣。“不近人情”、即王羲 之《兰 亭诗序》所谓“一死生为虚诞，齐彭殇为妄作”（别详《全 晋 文》卷论王《序》）。葛洪乃道流之正而不谲者，故质言《老子》之无裨“要道”；道流之谲者，不捐弃《老子》而反诵说 之，假 借 其 高名，附会其微言。观《楚辞·远游》以道家之“真 人”与 方 士 之“仙人”同流，知道术概同，芳泽杂糅，由来旧矣。后 世 如《云笈七签》卷一〇引《老君太上虚无自 然本起 经》说《老 子》四二章

“三生万物”，谓“三”指气、神、精；卷四七引«玄门大论三一诀»说一四章云：“三者，精、神、气也。‘夷’即是精，‘希’即是神，‘微’即是气”；卷五五引«入室思赤子法»、卷五六引«元气论»说五五章“比于赤子”云：“上补泥丸，下壮元气”，“阴阳相感溉，精凝成童子”；«悟真篇»卷中«七言绝句»第一二首：“«灵符»宝字逾三百，«道德»灵文只五千；今古神仙无限数，尽从此地达真诠”；莫不卖马脯而悬羊头以为招。其他养性延命、服食采补等口诀囊方，心痴语妄，均欲能有身而无其患、能有生而无老、病、死尔。

二者于吾身损之又捐，减有而使近无，则吾鲜患而或无所患。«庄子·山木» 所谓：“少君之费，寡君之欲，虽无粮而乃足。” 禁欲苦行，都本此旨。心为形役，性与物移，故明心保性者，以身为入道进德之大障。憎厌形骸，甚于桎梏，克欲遏情，庶几解脱；神秘宗至以清净戒体为天人合一之梯阶（purgative and unitive life）。«文子·上仁»、«吕氏春秋·君守»、«淮南子·主术训» 皆曰：“中欲不出谓之扃，外欲〔一作‘邪’〕不入谓之闭”；«庄子·在宥» 说“长生”曰：“目无所见，耳无所闻，心无所知，慎汝内，闭汝外。” «老子» 三章曰：“不见可欲，使民心不乱”，一二章曰：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽”；«庄子·胠箧» 进而欲“绝竽瑟”，“灭文章”，“塞瞽旷之耳”，“胶离朱之目”。陆贾«新语·慎微»：“乃苦身劳形，入深山，求神仙，弃二亲，捐骨肉，绝五谷，废诗书，背天地之宝，求不死之道”；自苦其身以求自永其生，益复等而下之，盖汉初已有此等人，谓为«在宥»之变本别传也可。释典于“身患”愈危

言悚人。《大智度论·十方菩萨来释论》第一五:"问曰:'何以问少恼少病不?……何以不问无恼无病?……'答曰:'有身皆苦,……身为苦本,无不病时'";《法苑珠林》卷九引《分别功德论》,卷七一引《譬喻经》皆记有人既死,鬼魂还自鞭其遗体,曰:"此尸困我","此是我故身,为我作恶";《五灯会元》卷二〇宗元谓道谦行路即曰:"驼个死尸路上行"。斯多噶派大师诲人曰:"汝乃么麽灵魂负载死尸耳";神秘宗祖师自羞有身体;圣·保罗诫徒众:"毋供养肉体,纵随嗜欲"。以身为羞、为患、为累,由嫌生厌,自厌生恨,遂以身为仇,不恤摧创之、残贼之。古希腊哲人(Democritus)自抉其眼,以为视物之明适为见理之障,唯盲于目庶得不盲于心。男女为人生大欲,修道者尤思塞源除根。《四十二章经》、《法句譬喻经》均载有人患淫不止,欲自断根,佛曰:"不如断心";《高僧传》二集卷三七《遗身篇·论》云:"又有未明教迹,淫恼缠封,恐漏初篇,割从阁隶。……不晓反检内心,而迷削于外色,故根色虽削,染爱愈增";《太平广记》卷九四引《纪闻》记释仪光、卷九七引《朝野佥载》记释空如均求不破色戒而自宫。《新约全书》亦言"有人为登天而自宫";或有云阉者之魂升举,上帝亲启天门以纳之;长老奥立经(Origen)之自犍最为著例。此更损身息患之可悯笑者。中欲外邪,交扇互长,扃中以便绝外,绝外浸成厌世,仇身而遂仇物。《红楼梦》二一回宝玉酒后读《庄子·胠箧》,提笔增广之,欲"焚花散麝","戕钗灰黛",俾"闺阁之美恶始相类"而"无恋爱之心",正是此旨。黛玉作绝句讥之曰:"不悔自家无见识,却将丑语诋他人!"诚哉其"无见识"!凡仇身绝物,以扃闭为入道进德之门者,胥于心之必连身、神之

必系形，不识无见也。

三者虽有身而不足为吾患，能为吾患者心也，身亦外物而已。心若常静，身即感物而动，吾奚患焉？举足下足，长在道场；念生念灭，同归净业。于是扬言："不断淫、怒、痴，亦不与俱"，"行于非道，是为通达佛道"（《维摩诘所说经·弟子品》第三、《佛道品》第八）；"无事于心，无心于事"，"愚人除境不忘心，智者忘心不除境"（《五灯会元》卷七宣鉴、卷一七宝觉）；"其口虽言，其心未尝言，方且与世违而心不屑与之俱"（《庄子·刻阳》）；"惑者闻任马之性，乃谓放而不乘；闻无为之教，遂云行不如卧，何其往而不返哉？斯失乎庄生之旨远矣！"（《庄子·马蹄》郭象注）；"好酒好色"，皆为"真人"，盖"善治内者，物未必乱而性交逸"（《列子·杨朱》）；"须知大隐居廛市，何必深山守静孤？""休妻谩道阴阳隔，绝粒徒教肠胃空！"（《悟真篇》卷上《七言四韵》第一一、一五首）。不绝物而应物，不禁欲而恣欲；诸如"目中有妓，心中无妓"，"佛在心头在，酒肉穿肠过"，文过口给，更仆难终。《全唐文》卷九二四司马承祯《坐忘论·收心》篇所谓："若遍行诸事，言'心无染'者，于言甚美，于行甚非，真学之流，特宜戒此。"西方古说亦有以身心截为两橛，谓犯戒由心不在身，贞洁乃以论心，身遭淫辱固无妨；诗文每以为男女挑诱之藉口或譬慰之常套。别见《全唐文》卷论王维《与魏居士书》。

《太平广记》卷八

《刘安》:“仙伯主者奏安不敬，谪守都厕三年。”按前论卷七彭祖、白石先生辈所谓“天上多尊神，新仙奉事更劳苦”，斯其显例。宋祁《景文集》卷二《诋仙赋》谓淮南王升仙事出于葛洪捏造，有云:“王负骄以弗虔兮，又见谪于列真，虽长年之弥亿兮，屏帑偃而愈愆”，自注即引此数语。祁兄郊《元宪集》卷一四《默记淮南王事》:“室饵初尝谒帝晨，宫中鸡犬亦登真。可怜南面称孤贵，才作仙家守厕人!”刘克庄《后村大全集》卷四一《杂兴》之一:“升天虽可喜，削地已堪哀。早知守厕去，何须拔宅来!”亦借以寄意。明袁祈年《楚狂之歌·梦上天拟李长吉》之二:“偶便玉阶上，淮南送厕筹”，至取为恶谑。《史记·天官书》:“其南有四星，曰天厕，下一星，曰天矢”，拟象之词耳；不谓天阙竟有“都厕”，是神仙未免便溺也。《广记》卷三八三《古元之》(出《玄怪录》)言和神国“不置溷所”；黄生《义府》卷下:“宋人《海陵三仙传》:‘独处一室，卧起方丈间，食酒肉如平时，而无更衣之处’，盖言得道者虽饮食而无漏也。”仙仙乎飘逸清虚之体，应无秽浊，葛洪著书，犹有败笔焉。释典如《长阿含经》之六《转轮圣王修行经》谓太古之人安隐快乐，惟有“九病”:“一寒，二热，三饥，四渴，五大便，六小便，七欲，八饕餮，九老”；鸠摩罗什译《弥勒下生成佛经》:“唯有三病：一者便利，二者饮食，三者衰老”，而失名译《弥勒来时经》作:“一者意欲所得，二者饥渴，三者年

老”，窃疑“意欲有所得”即指“便利”，原文当类欧语之婉言内逼曰“需要”，译者未得解而直翻耳。成佛则“三病”都祛，故如《佛祖统纪》卷一〇《荆溪旁出世家》记行满禅师“于四十年间未尝便溺，或谓‘大士现身’，受食而实不食故也”。西方传说天帝不可思议之神功妙用，无便利即是一端。古希腊有王(Antigonous)闻人贡谀称为天神，答曰：“浣涤吾厕牖之内侍却不知此！”一作：“妄言哉！吾之虎子可证”。中世纪神甫斤斤辩究天堂中有无矢溺。马丁·路德则断言“上帝无矢无溺”(Gott kacket und bisset nicht)。伏尔泰谓上帝无肠胃，不饮食，凡人自负于上帝具体而微，乃蹲踞溷上，了不知羞。由是观之，《神仙传》言天上有“都厕”，直是失口；葛洪非犷野无文者，乃疏忽未之思尔。

《全汉文》卷二〇

枚乘《七发》：“且夫出舆入辇，命曰蹶痿之机；洞房清宫，命曰寒热之媒；蛾眉皓齿，命曰伐性之斧；甘脆肥浓，命曰腐肠之药。”按《文选》李善注引《吕氏春秋》为来历，是也；《本生》篇举“三患”，枚文增“寒热之媒”而成四。窃谓《吕氏春秋》仿管子之命名，取庄子之用意，兼二者之长，遂后来居上。《管子·七臣七主》：“台榭相望者，亡国之庐也；驰车充国者，追寇之马也；羽剑珠饰者，斩生之斧也；文采纂组者，燔功之窑也”；《庄子·达生》：“夫畏涂者，十杀一人，则父子兄弟相戒也，必盛卒徒

而后敢出焉，不亦知乎！人之所取畏者，衽席之上，饮食之间，而不知为之戒者，过也！”祖构纷纭，如《全汉文》卷四二严遵《座右铭》：“口舌者，祸福之门，灭身之斧。……嗜欲者，溃腹之矛。……谗佞者，刎颈之兵。……淫戏者，殚家之堑”；《韩诗外传》卷九：“徼幸者，伐性之斧也；嗜欲者，逐祸之马也”；刘昼《刘子·防欲》分五关，略同《庄子·天地》之言“失性有五”，而以“身”之触代“心”之思：“目爱彩色，命曰伐性之斧；耳乐淫声，命曰攻心之鼓；口贪滋味，命曰腐肠之药；鼻悦芳馨，命曰熏喉之烟；身安辇驷，命曰召蹶之机”；范成大《石湖诗集》卷三四《问天医赋》：“阴惑阳而化蜮，风落山而成蛊，若是者得于晦淫，命曰伐性之斧。……孤愤为丹心之灰，隐忧为青鬓之雪，若是者得于情钟，命曰蠹心之孽。……深居奥处，温燠窈窕，重帷复幄，风日不到，……玉体软脆，动辄感冒，若是者得于贵游，命曰炀和之灶。”嵇康《养生论》：“而世人不察，唯五谷是见〔贪？〕，声色是耽，……滋味煎其府藏，醴醪煮其肠胃，香芳腐其骨髓，喜怒悖其正气”云云，指归一揆，特未巧立名目，且偏重服食耳。吕、枚、刘三篇均限于口体之娱适，嗜欲而外无傍及，近取诸起居食色，以见厚生亦即伤生，提撕亲切。谆谆所戒之害，正《荀子·礼论》津津以道之“养”：“故礼者，养也：刍豢稻粱，五味调香，所以养口也；椒兰芬芷，所以养鼻也；雕琢刻镂、黼黻文章，所以养目也；钟鼓管磬、琴瑟竽笙，所以养耳也；疏房、檖貌、越席、床第、几筵，所以养体也。”盖祸福倚伏，成亏辗转；“养”尊处优而以为合“礼”之宜，则将居之不疑，渐滋侈泰，悦生乃至于无生可悦，纵欲乃至于欲纵不能。《本生》谓“物者所以养性，而惑者以性养物”，如“修

兵而反以自攻”焉。巴尔札克小说有《珠皮记》者，非渠上乘文字也，顾发明“愿欲耗生”之旨，颇可参印。片皮上有“梵书”（按实为阿拉伯文）数行，译云：“得我者可随心所欲，如愿以偿，然必以生命抵折之。汝逞一欲、遂一愿，则我体随以缩，而汝寿亦随以减”；书收场时，皮主已病，见皮将不存，急及其未尽，向荡妇求欢，身死妇怀，皮亦消失。《吕氏春秋·贵生》记子华子论谓“六欲莫得其宜，皆获其所恶者”，是为“迫生”，“迫生不如死”；欲不得宜，则无生之乐，欲可得逞，又以生为抵，斯所以必得中行而与之。吕书《本生》曰：“有不肯贵富者矣，由重生故也”，《贵生》曰：“非恶富贵也，由重生恶之也”，皆《左传》闵公元年所谓“宴安酖毒”之旨尔。“伐性之斧”自吕书以来多指女色，后世词章或易“斧”以“剑”，如孟郊《偶作》：“利剑不可近，美人不可亲，利剑近伤手，美人近伤身”；何光远《鉴诫录》卷五载郑云叟诗：“翠娥红粉婵娟剑，杀尽世人人不知”（《全唐诗》亦作杜光庭《题霍山秦尊师》）；吕岩《警世》：“二八佳人体似酥，腰间仗剑斩凡夫”。偶睹十七世纪法国名剧中人嘲老翁谋娶风骚少女曰：“此乃操刀割己之颈，断送自家性命”；犹夫斧伐剑斩也。伏尔泰尝谓苟不当过甚，无药非虎狼，无食非酖毒，烹调名手正亦下毒凶手；又如“腐肠之药”矣。

张衡《髑髅赋》。按《列子·天瑞篇》列子适卫见百岁髑髅

节、«全三国文»卷一八陈王植«髑髅说»、卷四三李康«髑髅赋»、卷五三吕安«髑髅赋»等皆从«庄子·至乐»篇来，明人院本«蝴蝶梦»之«叹骷»亦然。庄子自言以马箠击空髑髅而问之，张衡此赋乃云："髑髅答曰：'吾宋人也，姓庄名周。'"庄子本借髑髅以说法，张遂迳使庄子自现髑髅身而说法，涉笔成趣。"昔日戏言身后事，今朝都到眼前来"；"后人不暇自哀，使后人而复哀后人也"；行文之狡狯有焉。"死为休息，生为役劳，冬水之凝，何如春冰之消？"按命意不外乎«庄子·大宗师»："知死生存亡之一体，……劳我以生，息我以死"；«刻意»："死也物化"；«知北游»："人之生，死之聚也，聚则为生，散则为死。……已化而生，又化而死。"取譬本乎«淮南子·俶真训»："夫水向冬则凝而为冰，冰迎春则泮而为水，冰水移易于前后，若周员而趋，孰暇知其所苦乐乎？"；«精神训»："譬犹陶人之埏埴也，其取之地而已为盆盎也，与其未离于地也，无以异；其已成器而破碎漫烂，而复归其故也，与其为盆盎，亦无以异矣。……墙之立，不若其偃也，又况不为墙乎？冰之凝，不若其释也，又况不为冰乎？"（«说山训»同）。«论衡·道虚»亦云："人之生，其犹冰也，水凝而为冰，气积而为人；冰极一冬而释，人竟百岁而死。"释书以之为惯喻，如«首楞严经»卷三："始终相成，生灭相续，生死死生，生生死死，如旋火轮，未有休息。阿难，如水成冰，冰还成水"；寒山诗："欲识生死譬，且将冰水比，水结即成冰，冰消返为水。"宋儒张载«正蒙·太和»第一："气之聚散于太虚，犹冰之凝释于水"；«动物»第五："海水凝则冰，浮则沤，……推是足以究生死之说"；«诚明»第六："天性在人，犹水性之在冰，凝释虽异，为物一也，受光有大小昏明，其照纳不二

也。”朱熹《朱文公文集》卷四一《答程允夫》附程来书：“张子曰：‘天性在人’云云。然极其说，恐未免流于释氏，兄长以为如何？”朱答：“程子以为横渠之言诚有过者，正为此等发耳。”张载论“气”，喻诸冰水，如《淮南子》、《论衡》及释书之一死生；其论“性”而复举此喻，则《淮南》、《论衡》所未道，而如释氏之通妄于真、即迷为觉。盖释氏取一事而两任也。僧肇《宝藏论·广照空有品》第一：“真冰释水，妄水结冰”；智顗《摩诃止观》卷一：“无明转即变为明，如融冰成水，更非远物，不余处来”，又卷六：“如为不识冰人，指水是冰，指冰是水，但有名字，宁复有二物相即耶？”净觉《楞伽师资记》第三北齐惠可：“冰生于水而冰遏水，冰泮而水通，妄起于真而妄迷真，妄尽而真现”；宗密《禅源诸诠集都序》卷上之一：“法本称理互通，通即互顺，凝流皆水”；至明株宏《竹窗随笔》仍云：“从真起妄，妄外无真，繇水结冰，冰外无水，体一而用常二也。”故程氏之“恐”，初非无因，朱在宋儒中于教宗最称通晓，乃不直举赃证，而婉言薄责，岂为尊者贤者讳耶？张衡赋中冰水之喻，一经拈出，当不乏好奇之士，舍近求远，以张之《西京赋》曾及“桑门”，遂浑忘《淮南》，而谓经来白马，张氏必如是我闻，得之耳学。释子知之，大可攀附；渠辈以《列仙传》伪序故，于两汉作者，好引刘向，铺张门面（参观《列子》卷论《仲尼》篇），而于张衡则失之交臂矣。

杜恕《笃论》:“水性胜火，分之以釜甑，则火强而水弱；人性胜志，分之以利欲，则志强而性弱。”按此譬由来久矣。《韩非子·备内》:“今夫水之胜火亦明矣。然而釜鬻间之，水煎沸，竭尽其上，而火得炽盛，焚其下，水失其所以胜者矣”;《淮南子·说林训》:“水火相憎，鐇在其间，五味以和”;《论衡·非韩》:“水之性胜火，如裹之以釜，水煎而不得胜，必矣。夫君犹火也，臣犹水也，法度、釜也”;《全晋文》卷四八傅玄《傅子·假言》:“水火之性相灭也，善用之者，陈釜鼎乎其间，爨之煮之，而能两尽其用，不相害也。”明僧株宏《竹窗随笔》论人之于酒色财气，可分五等:“有火聚于此，五物在傍。一如干草，才触即然；其二如木，嘘之则然者也；其三如铁，不可得然，而犹可熔也；其四如水，不唯不然，反能灭火，然隔之釜瓮，犹可沸也；其五如空，任其燔灼，体恒自如”；与古为新，语妙天下。彼法谓释迦号“文佛”，即以示佛者须能文（僧圆至《牧潜集》卷六《杂说赠珏钟山》、今释澹归《遍行堂文集》卷三《光宣台集文序》、龚自珍《定庵集外未刻诗·题梵册》），如株宏此等笔舌庶几“佛”而“文”矣。

嵇康《绝交书》:"欲离事自全，以保余年,此真所乏耳,岂可见黄门而称贞哉?"按《全晋文》卷一一七《抱朴子佚文》引《意林》:"阉官无情,不可谓贞;倡独不饮,不得谓廉";《全唐文》卷六八五皇甫湜《答李生第二书》:"夫无难而退，谦也；知难而退，宜也，非谦也，岂可见黄门而称贞哉?"《文史通义·内篇》二《古文十弊》:"今观传志碑状之文，叙雍正年府州县官，盛称杜绝馈遗，……清苦自守，……不知彼时逼于功令，不得不然，……岂可见庵寺而颂其不好色哉!"此喻亦屡见西人诗文中。《全三国文》卷八魏文帝《典论》云:"庐江左慈知补导之术,……至寺人严峻往从问受。阉竖真无事于斯术也!人之逐声，乃至于是!""补导之术"即同篇言:"甘始、左元放、东郭延年行容成御妇人法",故云"阉竖真无事于斯术"。寺人可受房中术，则见黄门而颂其贞,亦未必为失言矣!参观《史记》卷论《佞幸列传》。《淮南子·说山训》:"刑者多寿，心无累也",高诱注:"'刑者'、宫人也；心无情欲之累，精神不耗，故多寿也";即"阉官无情"之说。《东坡续集》卷五《与陈季常》之八嘲陈自诩"养生"而有病云:"可谓害脚法师、鹦鹉禅、五通气球、黄门妾也";"害脚法师"售符水而不能自医,"鹦鹉禅"学语而不解意,"五通气球"多孔漏气而不堪踢，三者犹"黄门妾"之有名无实耳。《抱朴子》内篇《黄白》:"余今告人言我晓作金银,而躬自饥寒,何异自不能行而

卖治蹩之药乎!”«五灯会元»卷一一兴化存奖章次:“坠马伤足，乃支木拐子，绕院行，曰:‘跛脚法师，说得行不得!’”«列朝诗集»闰三株宏«跛法师歌»:“跛脚法胡以名?良由能说不能行。”东坡“害脚法师”之谑,得此而义蕴昭宣矣。雨果别有一诗(Dieu, Ⅱ.Vii)，咏力不从心，亦以阉竖好色,跛蹩行远为喻。